ESEU ASUPRA INTELECTULUI OMENESC

Cititorule,

Depun aici în mîinile tale ceea ce a alcătuit răsfăţul unora ...ntre ceasurile mele de răgaz, cînd nu-mi venea să fac nimic alt- ...va ; dacă această lucrare are norocul de a izbuti să desfete la ... şi unele dintre ceasurile tale de repaus şi să-ţi pricinuiască ...ăcar pe jumătate atîta plăcere citind-o pe cît am avut eu scriind-o, ...i socoti tot atît de puţin că ţi-ai întrebuinţat rău banii pe cît ...d eu că m-am ostenit într-un chip nepotrivit. Să nu înţelegi ...stea greşit, luîndu-le drept laudă a lucrării mele ; şi nici să nu ...chizi că, de vreme ce mi-a plăcut să o fac, sînt încîntat nebu- ...te de ea acum că este gata. Cel care vînează cu şoimul ciocîrlii ...răbii nu resimte mai puţină bucurie decît cel care se repede ...ă un vînat mai nobil, cu toate că prada lui este mult mai ...in însemnată ; şi cunoaşte puţin subiectul acestui tratat, anume ...ELECTUL, acela care nu ştie că după cum aceasta este facul- ...a cea mai înaltă a sufletului, tot astfel este întrebuinţată cu o ...ere mai mare şi mai statornică decît orice altă facultate. Cerce- ... intelectului în căutarea adevărului sînt un fel de vînătoare ...e goană, în care chiar urmărirea vînatului produce o mare ... din plăcere. Fiecare pas făcut în înaintarea ei către cunoaştere ... o anumită descoperire şi se vădeşte nu numai ca lucru nou, ...i drept cel mai bun, cel puţin pentru clipa de faţă.

...ci intelectului, ca şi ochiului, judecînd obiectele numai întrucît ...de, nu poate decît să-i placă ce descoperă, părîndu-i rău mai ... de ceea ce i-a scăpat, de vreme ce îi este necunoscut. Astfel, ...are a renunţat la coşul cu pomeni, nemaifiind mulţumit să ...ască în lenevie şi din fărîmiturile părerilor de căpătat, şi-şi ... la bătaie propria sa minte pentru ca să găsească şi să îmbră- ... adevărul, va gusta neapărat mulţumirea pe care o simte ...rul (peste orice ar da el) ; fiecare clipă a cercetării sale îi va ...i osteneala printr-o oarecare plăcere şi el va fi îndreptăţit ... creadă că nu şi-a întrebuinţat rău timpul, chiar atunci cînd nu ...ea poate lăuda că a dobîndit un lucru prea de seamă.

Aceasta este, cititorule, petrecerea celor ce își lasă minte lucreze slobodă și își urmează propriile lor gînduri atunci scriu ; pentru aceasta nu se cuvine ca tu să-i pizmuiești, deo ei îți dau prilejul unei plăceri asemănătoare, dacă, citindu-vei întrebuința propriile tale gînduri. La aceste gînduri mă eu, dacă ele sînt ale tale proprii, dar dacă sînt luate pe încr de la alții, nu are cine știe ce importanță ce sînt ele, de v ce nu adevărul, ci vreo considerație mai măruntă te face îmbrățișezi ; nu merită să te intereseze ceea ce spune sau gîn cel care spune sau gîndește numai după cum este îndrumc altcineva. Dacă tu judeci singur, sînt încredințat că vei ju în mod sincer și că deci nu voi fi nedreptățit sau jignit, oi ar fi critica ta. Căci deși este sigur că în acest tratat nu se nimic despre care să nu fiu pe deplin convins că este con adevărului, totuși eu mă socot tot așa de supus greșelii ca și și știu că această carte trebuie să dăinuiască ori să cadă da ție, părerii tale despre ea, iar nu după părerea pe care o a în această privință. Dacă găsești în ea puține lucruri noi sau ins tive pentru tine, nu trebuie să mă învinuiești pe mine de ac Lucrarea de față nu a fost destinată acelora care stăpîneau dir acest subiect și își cunoșteau în adîncime propriul lor int ci pentru propria mea învățătură și pentru satisfacerea cîtorva teni care mărturiseau că nu au examinat îndeajuns această ches Dacă ar fi nimerit să te supăr cu povestea acestui Eseu, spune că cinci sau șase prieteni, întîlnindu-se la mine aca discutînd despre un subiect foarte îndepărtat de acesta, văzu curînd că se poticnesc în fața dificultăților care se iveau din părțile. După ce ne-am sfredelit cîtva timp mintea, fără să aju de loc mai aproape de risipirea îndoielilor care ne frămîntau, dat prin minte că am apucat pe un drum greșit și că înainte porni la asemenea cercetări, era necesar să verificăm prc noastre posibilități și să vedem care sînt chestiunile cu care lectul nostru ar fi în măsură să se ocupe. Am propus ac cercului de prieteni și toți au încuviințat pe dată, căzîn acord ca aceasta să fie cea dintîi cercetare a noastră. Un gînduri pripite și necoapte cu privire la un subiect pe care examinasem niciodată înainte, gînduri pe care le-am aștern hîrtie pentru următoarea noastră întrunire, au făcut începutul ac tratat care, fiind inițiat astfel datorită întîmplării, a fost du departe la stăruința acelorași prieteni ; el a fost scris în fragr fără legătură între ele și după lungi intervale de lăsare în păi

am reluat, după cum îmi îngăduiau dispoziţia sau împrejurările, ır în cele din urmă, în răgazul pe care mi l-a dat o retragere entru îngrijirea sănătăţii, el a fost adus în starea în care îl vezi cum.

Acest fel de a scrie fără continuitate poate că a prilejuit, pe ngă altele, două greşeli opuse una alteia, anume că se poate să spus în lucrare fie prea mult, fie prea puţin. Dacă găseşti că-i pseşte ceva, voi fi bucuros dacă ceea ce am scris îţi trezeşte ărerea de rău că nu am mers mai departe ; dacă ţi se pare prea ıult, trebuie să învinuieşti subiectul, căci atunci cînd am pus mai ıtîi pana pe hîrtie am crezut că tot ceea ce aveam de spus în ceastă privinţă s-ar fi putut cuprinde într-o singură coală de hîrtie ; ır pe măsură ce înaintam, mi se deschidea o perspectivă tot mai ırgă ; noile descoperiri mă duceau mereu tot înainte şi astfel ıcrarea creştea mereu pe nesimţite pînă cînd a ajuns la mărimea ı care se prezintă acum. Nu voi tăgădui că poate ar fi fost cu utinţă ca ea să fie redusă la o întindere mai mică decît este şi ă unele părţi ale ei ar fi putut fi restrînse, căci felul în care a ɔst scrisă, în crîmpeie şi cu multe intervale lungi de întrerupere, -a putut duce la unele repetiţii. Dar, ca să mărturisesc adevărul, cum nu am nici o dispoziţie de lucru şi prea sînt prins de treburi ı s-o mai scurtez.

Ştiu bine cît de puţin ţin eu seama în cele de faţă de propria ea reputaţie, atunci cînd cu bună ştiinţă dau drumul lucrării cu ı cusur care poate, în aşa de mare măsură, să dezguste pe citiorii cei mai judicioşi, care sînt totdeauna cei mai pretenţioşi. Dar i care ştiu că lenea este pornită să se mulţumească cu orice uză, mă vor ierta dacă m-am lăsat cuprins de ea acum cînd socot ă am un motiv foarte temeinic să fac aceasta. De aceea nu voi sţine în apărarea mea că aceeaşi noţiune, avînd felurite înţelesuri, ɔate fi potrivită sau necesară pentru a dovedi sau a lămuri diferite ărţi ale aceluiaşi tratat şi că aşa s-a întîmplat în multe părţi ale lui de faţă ; dar, semnalînd aceasta, voi mărturisi deschis că ıeori m-am oprit mai mult asupra aceleiaşi chestiuni şi că am cprimat-o în diferite chipuri, în scopuri cu totul deosebite. Eu nu etind că public acest Eseu pentru instruirea oamenilor cu mintea ıprinzătoare şi ageră ; faţă de asemenea maeştri ai cunoaşterii, ı mă declar un şcolar şi de aceea îi înştiinţez de la început să u se aştepte aici la altceva decît la ceea ce, ieşind la lumină, din ıintea mea necioplită, este potrivit pentru oamenii ce sînt pe ăsura mea ; pentru aceştia poate că nu va fi ceva inacceptabil

faptul că mi-am dat oarecare osteneală să fac ca mintea lor vadă limpede anumite adevăruri şi ca ele să le devină famili adevăruri pe care prejudecăţile înrădăcinate sau ceea ce este abst în ideile înseşi poate ca le a făcut să fie greu de înţeles. U obiecte trebuie să fie întoarse pe toate feţele, şi atunci cînd no nea este nouă cum mărturisesc eu că sînt pentru mine u dintre acestea ori în afara cărărilor bătătorite, — aşa bănuiesc că vor apărea ele altora, — acea noţiune nu va iz să intre în intelectul fiecăruia numai după o simplă privire şi să se fixeze acolo printr-o întipărire clară şi durabilă. Eu cre sînt puţini cei care nu au observat la ei înşişi sau la alţii că ce, fiindu-le înfăţişat într-un anumit fel, era pentru ei foarte ob devenea foarte limpede şi inteligibil cînd era exprimat în alt deşi după aceea mintea găsea o deosebire neînsemnată între ex şi se întreba de ce într-un caz era mai puţin înţeleasă dec celălalt. Dar nu orice lucru izbeşte deopotrivă imaginaţia tu oamenilor. Intelectul nostru nu este mai puţin felurit la oa decît cerul gurii; iar cel care crede că acelaşi adevăr va fi g în mod egal de toată lumea dacă e înfăţişat în acelaşi chip, tot atît de bine să trateze pe oricine cu acelaşi fel de bu mîncarea poate fi aceeaşi şi să fie bună, dar poate să nu f gustul tuturora aşa cum este ea potrivită şi trebuie să fie în alt fel dacă vrei ca s-o înghită şi unii care n-o pot înghi cum e, chiar dacă au o constituţie robustă. Adevărul este că care m-au îndemnat să public această lucrare m-au sfătuit ca acest motiv, s-o public aşa cum este; şi de vreme ce m-au s-o las să iasă la lumină, doresc ca oricine îşi va da osteneal citească să fi luat cunoştinţă de acest motiv. Ţin aşa de puţ tipărirea ei, încît dacă nu mi-ar plăcea să cred că acest Es putea fi de oarecare folos altora, după cum cred că a fost p mine, l-aş fi păstrat mărginindu-mă să-l arăt acelorași prieteni mi-au dat cel dintîi prilej să-l compun. Prin urmare, publi lui fiind hotărîtă cu scopul ca să fiu prin aceasta folosito cît sînt eu în stare să fiu, socot că este necesar să fac ca ce am de spus să fie, pe cît îmi este cu putinţă, curgător şi inte pentru toate categoriile de cititori. Şi mult mai curînd mi-ar p ca cei care au spiritul speculativ şi pătrunzător să se plîn lucrarea mea are unele părţi plictisitoare, decît ca cineva ca este obişnuit cu speculaţiile abstracte sau care are mai di noţiuni diferite, să înţeleagă greşit ori să nu înţeleagă ceea ce eu să spun.

Se prea poate să fiu criticat, fiind socotit drept tare îngîmfat ıu fără ruşine dacă pretind să instruiesc veacul nostru luminat. ăci înseamnă aproape acelaşi lucru atunci cînd mărturisesc că ublic acest Eseu cu speranţa că va fi de folos altora. Dar dacă oate fi îngăduit să vorbim liber despre cei care, cu prefăcută ıodestie, declară că ceea ce scriu ei înşişi este nefolositor, mi se are că miroase a înfumurare sau a neruşinare mult mai mare faptul e a publica o carte în oricare alt scop decît acela de a fi folositor ltora; şi păcătuieşte tare mult împotriva respectului datorat publiului cel ce tipăreşte o lucrare, pe care aşteaptă ca oamenii să o itească şi în care el nu urmăreşte ca aceştia să dea peste ceva ɔlositor lor înşişi sau altora; şi chiar dacă în acest tratat nu s-ar utea găsi nimic altceva demn de luat în seamă, totuşi ţelul meu u va înceta de a fi acesta; iar bunele mele intenţii ar trebui să ie ca o scuză pentru lipsa de valoare a darului meu. Îndeosebi cea ta mă apără de a fi cuprins de frica de critică, de care nu ıă aştept să scap mai mult decît alţi scriitori mai buni ca mine. 'rincipiile oamenilor, noţiunile şi gusturile lor sînt atît de deosebite ıcît este greu să găseşti o carte care să placă ori să displacă la ɔată lumea. Recunosc că veacul în care trăim nu este cel mai 'uţin luminat şi prin urmare nu este cel mai uşor de mulţumit.)acă nu am norocul să plac, totuşi nimeni nu trebuie să fie supărat e mine. Eu declar în mod cinstit tuturor cititorilor mei, cu excep- ia unei jumătăţi de duzină, că la început acest tratat nu le-a fost 'estinat lor, aşa că ei nu trebuie să se străduiască a fi printre ei şase. Dar, cu toate acestea, dacă cineva socoteşte că e nimerit ă se mînie şi să vorbească de rău lucrarea, poate face acest lucru ără nici o grijă, căci voi găsi mijlocul de a-mi întrebuinţa mai ine timpul decît într-o discuţie de acest soi. Totdeauna voi avea atisfacţia să cuget că am urmărit în mod sincer adevărul şi că m ţintit să fiu de folos altora, deşi printr-unul dintre cele mai labe mijloace. Republica literelor nu duce lipsă în vremurile noastre le creatori-maeştri, care avînd planuri mărețe pentru progresul tiinţelor, vor lăsa pentru admiraţia posterităţii monumente durabile; 'ar nu fiecare trebuie să spere a fi un Boyle sau un Sydenham i, într-un secol care produce asemenea maeştri ca marele Iuygens, ca incomparabilul Newton, precum şi alţii de aceeaşi alie, este o ambiţie destul de mare şi aceea de a fi întrebuinţat a salahor de rînd pentru ca să cureţi puţin terenul şi să îndepărtezi ceva din molozul care stă în calea cunoaşterii; aceasta ar fi ırogresat desigur mult mai mult în lume, dacă silinţele oamenilor

ingenioşi şi harnici n-ar fi fost [illegible] într-o mare măsură o folosire savantă dar uşuratică de termeni neobişnuiţi, nefir sau de neînţeles care au fost introduşi în ştiinţe făcîndu-se întrebuinţarea lor un meşteşug pînă într-atîta, încît filozofia, c nu este nimic altceva decît cunoaşterea adevărată a lucrurilo fost socotită ca nepotrivită ori ca nesusceptibilă de a intra în c versaţia oamenilor bine crescuţi şi civilizaţi. De multă vre formele de exprimare vagi şi fără nici un înţeles, precum şi limb impropriu, trec drept mistere ale ştiinţei ; vorbe mari sau gı întrebuinţate, care înseamnă prea puţin sau nimic, au căpătat, 1 prescripţie, un asemenea drept de a fi luate în mod greşit d învăţătură adîncă şi înălţime a speculaţiei, încît nu va fi uşo convingem pe cei care le întrebuinţează sau pe cei care le asc că ele nu sînt decît un mijloc de a ascunde neştiinţa şi de a p piedici adevăratei cunoaşteri. Socot că a face o spărtură în z deşertăciunii şi al ignoranţei va fi un oarecare serviciu pentru i lectul omenesc ; deşi aşa de puţini sînt cei înclinaţi să cr că, în întrebuinţarea cuvintelor, ei înşală pe alţii ori se în pe ei înşişi, sau că limbajul sectei din care fac parte cuprinde u greşeli care ar trebui să fie cercetate îndeaproape sau corect cu toate acestea, sper că mi se va ierta faptul că în cartea a m-am oprit atît de mult asupra acestui subiect şi m-am stră să-l fac aşa de evident, încît nici înrădăcinarea răului, nici prec pănirea obiceiului nu vor constitui o scuză pentru acei care nu fi cu luare aminte la înţelesul propriilor lor cuvinte şi nu vor mite ca alţii să cerceteze semnificaţia expresiilor întrebuii de ei.

Am auzit că un scurt rezumat al acestui tratat, care a fost ti în 1688, a fost condamnat de unii fără a fi fost citit, din c că în el erau respinse ideile înnăscute, conchizîndu-se cu mare grabă că, dacă nu se presupunea existenţa ideilor înnăs nu mai rămînea mai nimic nici din noţiunea, nici din dovada d spirite. Dacă pe cineva îl supără acelaşi lucru la începutul ac tratat, îl voi ruga să-l citească pînă la capăt şi sper că se va vinge apoi că înlăturarea temeliilor false nu este în paguba vărului, ci în folosul lui, adevărul nefiind niciodată vătămai primejduit aşa de mult ca atunci cînd este amestecat cu neade sau cînd se întemeiază pe neadevăr.

În cea de-a doua ediţie am adăugat cele ce urmează :

Editorul nu mi-o va ierta dacă nu voi spune nimic despre ac a doua ediţie care, a făgăduit el, prin exactitatea ei, va înd

meroasele greşeli strecurate în prima ediţie. El doreşte de asenea să se ştie că ea cuprinde un întreg capitol nou privitor la entitate şi multe adăugiri şi îmbunătăţiri în alte locuri. Trebuie înştiinţez pe cititor că acestea nu sînt, toate, lucruri noi, ci sînt, le mai multe dintre ele, fie o întărire a ceea ce spusesem, fie plicaţii pentru a împiedica înţelegerea greşită a celor tipărite mai ainte ; ele nu sînt nicidecum abateri de la cele spuse pînă acum, singura excepţie a modificărilor pe care le-am făcut în cartea II-a, capitolul XXI.

Am socotit că ceea ce scrisesem acolo cu privire la „libertate" „voinţă" merită o revizuire atît de meticuloasă, cît eram eu în are să fac, deoarece aceste subiecte au tulburat în toate epocile învăţaţii lumii cu întrebări şi dificultăţi care nu puţin au încurcat orala şi teologia, acele părţi ale cunoaşterii în privinţa cărora menii sînt interesaţi în cea mai mare măsură să fie lămuriţi. După am cercetat mai îndeaproape felul în care lucrează mintea menilor şi după ce am examinat în mod riguros acele motive puncte de vedere care acţionează asupra ei, am găsit temei să modific întrucîtva felul în care am cugetat înainte cu prire la ceea ce determină în ultimă instanţă voinţa în toate acţiule voluntare. Nu mă pot abţine să nu recunosc aceasta în faţa mii, cu inima tot atît de deschisă ca şi atunci cînd am publicat entru prima oară ceea ce mi se părea a fi corect pe acea vreme, - socotindu-mă mai interesat să abandonez şi să reneg oricare in propriile mele păreri atunci cînd adevărul se arată a fi împoriva ei, decît să combat părerea altuia. Căci eu nu caut decît devărul şi el va fi totdeauna bine primit de mine oricînd şi de riunde ar veni el.

Dar oricît aş fi de dispus să renunţ la părerile mele, ori să mă păd de cele scrise de mine, la cea dintîi dovadă a vreunei erori e care ar cuprinde-o ele, totuşi trebuie să mărturisesc că nu am vut norocul să primesc vreo lumină de la obiecţiile pe care le-am găsit publicate împotriva vreunei părţi a cărţii mele ; şi nici nu m găsit, în cele susţinute împotriva ei, motive ca să-mi schimb îndul în vreunul din punctele puse în discuţie. Se prea poate ca ubiectul de care mă ocup să pretindă adesea mai multă gîndire şi atenţie decît sînt dispuşi să-i acorde cititorii grăbiţi, cel puţin cei ce sînt cu mintea stăpînită dinainte de alte păreri ; şi se mai oate ca vreo obscuritate din expresiile mele să-l acopere cu un or, iar felul meu de a trata aceste noţiuni să le facă greu de iceput de către alţii ; în orice caz, văd că deseori cuvintele mele

sînt luate într un sens greşit şi că nu am norocul de a fi pretu deni corect înţeles. Sînt aşa de multe exemple de acest fel, î cred că cititorul meu are dreptate şi eu însumi sînt îndrept să conchid, fie că lucrarea mea este scrisă cu destulă limpez pentru a fi înţeleasă în mod corect de către acei care o citesc acea luare aminte şi nepărtinire de care ar trebui să fie însufi în lectură cel care îşi va da osteneala s-o citească ; ori altmin că mi-am scris cartea într-un chip aşa de confuz încît în za m-aş mai apuca s-o îndrept. Oricare ar fi adevărul în această vinţă, de aci numai eu singur ies prejudiciat şi de aceea dep de mine gîndul de a tulbura pe cititor cu ceea ce socot eu că putea răspunde celor cîtorva obiecţii întîlnite de mine, care s făcut unor pasaje din cartea mea pe alocuri ; căci îmi place cred că cel ce le consideră ca fiind destul de importante pe a-l îngrijora, fie ele adevărate, fie false, va fi în stare să vadă ceea ce s-a spus ori nu este întemeiat, ori nu se află în contrazic cu doctrina mea, atunci cînd şi eu, şi adversarul meu sîntem înţe amîndoi aşa cum se cuvine.

Dacă unii (grijulii să nu se piardă vreunul dintre preţioasele gînduri) au publicat criticile pe care le-au adus Eseului meu, fă du-i cinstea de a nu-i îngădui să fie Eseu, las ca publicul să s seama de îndatorirea pe care o au ei faţă de profesiunea lor critici şi nu voi risipi timpul cititorului făcîndu-l să-i dea o în buinţare aşa de fără rost sau de rea ca şi cea pe care i-o dau după cum nu voi micşora mulţumirea pe care cineva o simte sau care o produce altora combătînd cu înverşunare ceea ce am scris

Editorii, pregătind cea de-a patra ediţie a Eseului meu, m înştiinţat că, dacă aş avea răgaz, aş putea face unele adăugiri modificări pe care le-aş socoti potrivite. Atunci eu am crezut nim să previn pe cititor că pe lîngă diferite îndreptări făcute de m ici şi colo, am făcut o modificare pe care era necesar s-o m ţionez, deoarece străbătea întreaga carte şi este important să înţeleasă aşa cum trebuie. Cele ce am spus în această privi erau următoarele :

„Idei clare şi distincte" sînt termeni care, deşi frecvenţi şi fa liari în gura oamenilor, am motive să cred că nu sînt înţeleşi chip desăvîrşit de toţi cei care îi folosesc. Şi poate că numai ici-c cîte unul îşi dă osteneala să-i examineze pînă într-atîta încît ştie cu exactitate ce înţelege el sau ce înţeleg alţii prin acea exp sie. De aceea eu am preferat ca, în cele mai multe cazuri, în de „clar" şi „distinct" să pun „determinat" ca fiind un cuvînt

umerit pentru a îndrepta mintea oamenilor către ceea ce vreau u să spun în această materie. Prin acest termen eu înţeleg un numit obiect în minte şi, prin urmare, un obiect determinat, adică şa cum este el acolo văzut şi perceput că este. Eu cred că aceasta oate fi numită în chip foarte potrivit o idee „determinată“, atunci înd ea, — aşa cum se află în minte în mod obiectiv într-un moment arecare, şi cum e deci determinată acolo, — este alipită, şi fixată ără variaţie unei denumiri sau unui sunet articulat care trebuie ă fie în chip statornic semnul al exact aceluiaşi obiect al minţii, dică al ideii determinate.

Pentru ca să explic aceasta ceva mai amănunţit : prin cuvîntul „determinat“, atunci cînd el este aplicat unei idei simple înţeleg cea apariţie simplă pe care mintea o are înaintea ochilor săi, sau e care ea o percepe în sine însăşi, atunci cînd despre acea idee e spune că se află în ea. Prin „determinat“, atunci cînd termenul este aplicat unei idei complexe, înţeleg acea idee care constă dintr-un număr determinat de anumite idei simple sau de idei mai uţin complexe, îmbinate în acea proporţie şi în acele condiţii în are mintea are înaintea ochilor săi şi vede acea idee înăuntrul ău, atunci cînd aceasta este sau ar trebui să fie prezentată în ninte la desemnarea ei de către cineva printr-o denumire. Spun ă „ar trebui să fie“ din cauză că nu fiecare om, şi poate că nici nul nu este aşa de grijuliu cu limbajul său încît să nu întrebuineze nici un cuvînt pînă cînd nu vede în minte ideea precisă şi eterminată al cărei semn hotărăşte el să fie cuvîntul. Lipsa aceasta duce nu puţină obscuritate şi confuzie în mintea oamenilor şi în onvorbirile lor.

Eu ştiu că în nici o limbă nu există destule cuvinte pentru a corespunde în întregime diversităţii de idei care intră în convorbirile oamenilor şi în disputele lor. Dar aceasta nu este o piedică pentru un om ca atunci cînd întrebuinţează un termen oarecare să poată avea în minte o idee determinată, al cărei semn el face să fie acest cuvînt şi de care ar trebui să-l ţină alipit în chip statornic în timpul acelei convorbiri. Cînd el nu face sau nu poate face acest lucru, în zadar năzuieşte la idei clare şi distincte ; este evident că ale sale nu sînt de acest fel. Şi, prin urmare, acolo unde se întrebuinţează asemenea termeni care nu au o astfel de determinare precisă, nu ne putem aştepta decît la obscuritate şi confuzie.

Pe acest temei am socotit eu că dacă spun idei „determinate“, aceasta este un fel de exprimare mai puţin susceptibilă de a fi înţeleasă greşit decît dacă spun idei „clare“ şi „distincte“ ; iar

dacă oamenii ar avea astfel de idei determinate cu privire la tot ceea ce ei judecă, cercetează sau dezbat, ar pune capăt într-o mare măsură îndoielilor și disputelor lor. Cele mai multe dintre întrebările și controversele care încurcă pe oameni sînt legate de folosirea îndoielnică și nesigură a cuvintelor sau (ceea ce este același lucru) a ideilor determinate pe care ele sînt puse să le reprezinte ; așa fiind, eu am ales acești termeni pentru a indica : 1) un anumit obiect nemijlocit al minții pe care ea îl percepe și îl are în față, distinct de sunetul pe care îl întrebuințează ca un semn al lui ; 2) că această idee, astfel determinată — adică pe care mintea o are în ea însăși și pe care o cunoaște și o vede acolo — este strîns legată fără vreo variație de acea denumire, iar denumirea este stabilită pentru acea idee precisă. Dacă oamenii ar avea, în cercetările și convorbirile lor, asemenea idei determinate, ar vedea pînă unde se întind acestea și totodată ar evita cea mai mare parte a disputelor și certurilor pe care le au cu alții.

Pe lîngă aceasta, editorul este de părere că e necesar să previn pe cititor că mai există o adăugire a două capitole cu totul noi : unul, despre Asociația de Idei, *celălalt, despre* Entuziasm *. *Pe acestea, împreună cu alte cîteva adaosuri mai mari netipărite înainte, el s-a angajat să le tipărească separat în același fel și în același scop în care s-a făcut acest lucru cînd a fost tipărit a doua oară acest Eseu.*

În această a șasea ediție s-a adăugat sau modificat foarte puțin ; cea mai mare parte a ceea ce e nou este cuprins în capitolul XXI al cărții a II-a, pe care oricine, dacă socotește că merită, poate, cu foarte puțină muncă, să-l transcrie pe marginea ediției anterioare.

* Cartea a II-a, cap. 33, Cartea a IV-a, cap. 19.

CARTEA I[1]

CAPITOLUL I

INTRODUCERE

§ 1. *O cercetare a intelectului este plăcută și folositoare.* Deoarece intelectul este ceea ce așază pe om deasupra celorlalte ființe înzestrate cu simțuri[2] și îi conferă toată superioritatea și dominația pe care o are asupra lor, el este negreșit un subiect care merită, prin însăși măreția lui, să ne dăm osteneala a-l cerceta. Intelectul, ca și ochiul, în timp ce ne face să vedem și să pătrundem toate celelalte lucruri, de sine nu ia de loc cunoștință [3] și este nevoie de meșteșug și de trudă pentru a-l așeza la distanță și a face ca el să fie propriul său obiect. Oricare ar fi însă greutățile care stau în calea acestei cercetări, orice ne-ar ține atît de mult în ignoranță față de noi înșine, sînt sigur că orice lumină putem introduce în mintea noastră, orice cunoștință putem dobîndi despre propriul nostru intelect, nu numai că vor fi foarte plăcute, dar ne vor fi și de mare folos pentru călăuzirea gîndirii noastre în cercetarea altor lucruri.

§ 2. *Planul* [4]. Așadar, țelul meu fiind de a cerceta originea, certitudinea și întinderea cunoașterii umane, împreună cu temeiurile și treptele credinței, opiniei și asentimentului, nu voi intra acum în aprecieri de ordin biologic [5] cu privire la minte, nici nu mă voi osteni să examinez în ce constă esența ei sau prin ce mișcări ale spiritelor noastre animale [6] sau modificări ale corpului nostru ajungem noi să avem senzații prin mijlocirea organelor noastre sau idei în intelectul nostru, și dacă aceste idei depind sau nu, în formarea lor, toate sau o parte din ele de materie. Oricît de instructive și de plăcute sînt aceste speculații, eu le voi evita, deoarece ele sînt în afara drumului care duce la țelul pe care îl am în vedere acum. Va fi de ajuns pentru ceea ce urmăresc în prezent să examinez facultățile cognitive ale omului întru atît întrucît sînt ele aplicate obiectelor cu care are de-a face. Și voi socoti că nu-mi voi fi cheltuit chiar fără nici un rost energia cugetînd asupra acestui subiect, dacă, folosind această metodă istorică [7], simplă,

voi putea să arăt întrucîtva căile pe care intelectul nostru ajunge la noţiunile ce posedăm despre lucruri şi să stabilesc unele criterii ale certitudinii cunoaşterii noastre [8], sau temeiurile acelor convingeri care pot fi găsite la oameni, atît de variate, de diferite şi cu totul contradictorii, şi totuşi susţinute într-un loc sau altul cu atîta tărie şi convingere, încît acela care ia seama la opiniile oamenilor, observă opoziţia dintre ele şi, în acelaşi timp, ia în consideraţie căldura şi devoţiunea cu care sînt ele îmbrăţişate, hotărîrea şi zelul cu care sînt ele apărate, poate fi îndreptăţit să bănuiască, fie că un asemenea lucru ca adevărul nu există de fel, fie că oamenii nu au mijloace îndestulătoare ca să ajungă la o cunoaştere certă a lui.

§ 3. *Metoda.* Merită deci să cercetăm graniţele dintre opinie şi cunoaştere [9] şi să examinăm, cu privire la lucrurile despre care nu avem nici o cunoaştere certă, după care criterii ar trebui să ne călăuzim asentimentul şi să ne verificăm convingerile. În acest scop voi urma următoarea metodă :

În primul rînd, voi cerceta originea acelor idei, noţiuni sau cum doriţi să le numiţi [10], pe care omul le observă şi de care el este conştient că se află în mintea sa, precum şi căile pe care intelectul ajunge să fie înzestrat cu ele.

În al doilea rînd, mă voi strădui să arăt ce fel de cunoaştere dobîndeşte intelectul prin acele idei, precum şi certitudinea, evidenţa şi întinderea acestei cunoaşteri.

În al treilea rînd, voi face o oarecare cercetare cu privire la natura şi la baza credinţei şi opiniei [11] prin care eu înţeleg acel asentiment pe care noi îl dăm unei propoziţii socotite ca adevărată, cu privire la adevărul căreia noi nu avem totuşi o cunoaştere certă ; şi aci, vom avea prilejul să examinăm temeiurile şi treptele asentimentului.

§ 4. *Este folositor să cunoaştem întinderea puterii noastre de a înţelege.* Dacă prin această cercetare a naturii intelectului eu pot să descopăr puterile sale, cît de departe ajung ele, căror lucruri le sînt ele potrivite în vreo măsură şi unde ne părăsesc ele, atunci socot că ea poate servi pentru a determina mintea necontenit activă a omului să nu fie aşa de nesocotită, ocupîndu-se cu lucruri care depăşesc puterea ei de înţelegere, să se oprească atunci cînd a ajuns la întinderea maximă a cîmpului său de acţiune şi, calm, să

se împace cu ignoranța în ceea ce privește acele lucruri care, cînd sînt examinate, se arată a fi inaccesibile puterilor noastre [12]. Atunci poate că nu am fi atît de pripiți și, dintr-o năzuință deșartă spre o cunoaștere universală, să ridicăm întrebări și să ne încurcăm pe noi și pe alții în dispute despre lucruri pentru care intelectul nostru nu este potrivit și despre care nu ne putem forma în minte vreo idee clară și distinctă, sau despre care nu avem absolut nici o noțiune (după cum poate, s-a întîmplat prea des). Dacă putem să aflăm cît de departe își poate întinde intelectul privirea, în ce măsură îi este posibil să dobîndească certitudinea și în ce împrejurări poate el numai să aibă o părere și să presupună, atunci noi am putea învăța să ne mulțumim cu ceea ce putem obține în starea în care ne aflăm.

§ 5. *Capacitatea noastră este potrivită cu starea și interesele noastre.* Căci, deși puterea de înțelegere a intelectului nostru nu ajunge nici pe departe să cuprindă vastitatea lucrurilor, vom avea totuși destule motive să slăvim pe generosul autor al ființei noastre pentru măsura și gradul de cunoaștere pe care ni le-a acordat și care depășesc atît de mult ceea ce el a acordat celorlalți locuitori ai acestui lăcaș al nostru. Oamenii au motiv să fie pe deplin mulțumiți cu ceea ce Dumnezeu a socotit nimerit pentru ei, deoarece le-a dat, după cum spune sf. Petru πάντα πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν, „tot ceea ce este necesar pentru viață și evlavie“ [13] și le-a dat putința să-și găsească cele de trebuință pentru această viață și să afle calea ce duce spre o viață mai bună [14]. Oricît de departe ar fi cunoașterea lor de o cuprindere universală sau desăvîrșită a tot ceea ce există, totuși interesele lor esențiale sînt asigurate prin faptul că ei au destulă lumină pentru a ajunge la cunoașterea creatorului lor și la pătrunderea propriilor lor îndatoriri. Oamenii pot găsi destule lucruri cu care să-și ocupe mintea și să-și întrebuințeze mîinile în chip variat, cu plăcere și mulțumire, dacă nu cumva vor să se împotrivească cu semeție propriei lor naturi și să lepede darurile de care mîinile lor sînt pline, numai din pricină că nu sînt în stare să îmbrățișeze totul. Noi nu prea vom avea motiv să ne plîngem de îngustimea minții noastre dacă vom voi s-o întrebuințăm numai la ceea ce ne poate fi de folos, căci pentru aceasta ea este foarte încăpătoare [15]. Și ar fi o susceptibilitate copilărească și de neiertat dacă am subestima foloasele cunoașterii și am neglija s-o îmbunătățim în scopurile pentru care ne-a fost dată, din pricină că există unele lucruri ce rămîn în afara

sferei sale. Un servitor leneş şi neascultător care nu ar vrea să-şi vadă de munca sa la lumina lumînării, nu ar putea invoca drept scuză faptul că i-a lipsit lumina soarelui. Lumînarea care pîlpîie în noi ne luminează îndeajuns pentru toate treburile noastre. Descoperirile pe care le putem face cu ajutorul ei [16] ar trebui să ne mulţumească şi noi vom folosi just intelectul nostru atunci cînd vom examina lucrurile în chipul şi în măsura în care ele sînt potrivite facultăţilor noastre, şi pe acea bază pe care lucrurile pot să fie înfăţişate minţii noastre; cînd nu vom cere în mod categoric sau fără vreo rezervă dovezi indiscutabile şi nu vom pretinde certitudine acolo unde nu se poate obţine decît probabilitate [17], şi aceasta este îndestulătoare pentru rezolvarea tuturor treburilor noastre. Dacă noi vrem să ne îndoim de orice din pricină că nu putem cunoaşte cu certitudine toate lucrurile, vom proceda cam cu tot atîta înţelepciune ca şi acela care nu ar vrea să se folosească de picioarele sale, ci ar prefera să stea nemişcat şi să piară pentru că nu ar avea aripi să zboare.

§ 6. *Cunoaşterea capacităţii noastre este un leac împotriva scepticismului şi a lenei* [18]. Dacă ne vom cunoaşte propria noastră forţă, vom şti mai bine ce să întreprindem cu şanse de reuşită; şi cînd vom fi examinat bine puterile minţii noastre şi vom fi stabilit cam ce putem aştepta de la ele, nu vom fi înclinaţi nici să stăm impasibili, nepunînd de fel mintea la treabă, în deznădejdea de a nu putea cunoaşte nimic, nici, pe de altă parte, să punem orice lucru sub semnul întrebării şi să discredităm orice cunoaştere din pricină că anumite lucruri nu pot fi înţelese. Este de mare folos pentru marinar să cunoască lungimea cordonului său de sondaj, cu toate că nu poate să sondeze cu el toate adîncurile oceanului; este de ajuns dacă el ştie că acest cordon este destul de lung ca să ajungă pînă la fund în locurile unde acest lucru este necesar pentru dirijarea vasului în călătoria ce face şi că îl avertizează să bage de seamă ca să nu dea cumva peste bancurile de nisip care-l pot duce la pieire. Menirea noastră aici nu este să cunoaştem toate lucrurile, ci pe acelea care au importanţă pentru conduita noastră. Dacă noi putem descoperi normele potrivit cărora o fiinţă raţională, în starea în care se află omul pe această lume, poate şi trebuie să-şi călăuzească opiniile şi acţiunile legate de această stare, atunci nu trebuie să ne tulbure faptul că alte lucruri scapă cunoaşterii noastre [19].

§ 7. *Ce a dat naştere acestui Eseu*[20]. De aici a plecat gîndul de a alcătui acest *Eseu asupra intelectului*. Căci am socotit că primul pas de făcut pentru a dezlega diversele chestiuni în cercetarea cărora mintea este foarte înclinată să intre, constă în a cuprinde intelectul într-o privire generală, în a examina propriile noastre puteri şi în a vedea pentru ce lucruri sînt ele potrivite. Eu am socotit că atîta vreme cît nu facem acest lucru, noi o pornim greşit şi că în zadar căutăm acea mulţumire pe care ne-o dă posesiunea liniştită şi sigură a adevărurilor care au cea mai mare însemnătate pentru noi, în timp ce lăsăm slobod gîndurile noastre pe vastul ocean al existenţei, ca şi cînd toată acea nemărginită întindere ar fi domeniul firesc şi neîndoielnic al intelectului nostru, ca şi cînd în cîmpul ei nu ar exista nimic care să rămînă în afara soluţiilor sale sau care să scape puterii sale de înţelegere. Cînd oamenii îşi întind cercetările dincolo de puterile lor şi îşi lasă gîndurile să rătăcească în acele abisuri în care ei nu pot să găsească nici un punct de sprijin sigur, nu este de mirare că ei ridică întrebări şi înmulţesc controversele care, neajungînd niciodată la vreo soluţie clară, sînt bune numai să le perpetueze şi să le sporească îndoielile, şi să-i întărească pînă la urmă într-un scepticism total. Dacă, dimpotrivă, posibilităţile intelectului ar fi bine cîntărite o dată ce ar fi descoperită întinderea cunoaşterii noastre şi ar fi aflată linia despărţitoare dintre părţile luminoase şi cele întunecoase ale lucrurilor — între ceea ce noi putem şi ceea ce nu putem înţelege — oamenii s-ar împăca, poate, ezitînd mai puţin, cu ignoranţa mărturisită faţă de ceea ce ei nu pot înţelege şi şi-ar ocupa mintea şi graiul cu mai mult folos şi cu mai multă mulţumire, în ceea ce ei pot înţelege.

§ 8. *Ce înseamnă cuvîntul „idee"*. Atît am socotit că e necesar să spun despre originea acestei cercetări cu privire la intelectul uman. Înainte însă de a merge mai departe arătînd ce am gîndit asupra acestui subiect, trebuie ca aci, la început, să cer iertare cititorului pentru folosirea frecventă a cuvîntului „idee" pe care o va găsi în acest tratat[21]. Deoarece el este, după părerea mea, termenul care serveşte cel mai bine ca să desemneze tot ceea ce constituie obiectul intelectului cînd gîndeşte un om, l-am folosit ca să exprim tot ceea ce se înţelege prin imagine, noţiune, reprezentare, adică orice poate ocupa mintea cînd gîndeşte şi nu am putut evita de a-l folosi adeseori.

Cred că mi se va conceda cu uşurinţă că există asemenea *idei* în mintea oamenilor. Fiecare îşi dă seama că ele se află în el însuşi, iar vorbele şi acţiunile oamenilor îl vor convinge că ele se află şi în ceilalţi.

Vom cerceta deci mai întîi cum intră ideile în minte [22].

CAPITOLUL II

ÎN MINTE NU EXISTĂ PRINCIPII ÎNNĂSCUTE[23]

§ 1. *Înfăţişarea căilor pe care noi dobîndim orice cunoştinţă ajunge pentru a dovedi că ea nu este înnăscută.* Este o părere înrădăcinată la unii oameni că în intelect se află anumite principii înnăscute, anumite noţiuni primare, κοιναὶ ἔννοιαι, [24] caractere, ca să spunem aşa, întipărite în mintea omului, pe care sufletul le primeşte chiar din prima clipă a existenţei sale şi le aduce cu el pe lume. Pentru a convinge pe cititorii lipsiţi de păreri preconcepute de falsitatea acestei presupuneri, ar fi destul dacă aş demonstra doar, după cum sper că voi izbuti să fac în părţile următoare ale acestui tratat, că oamenii pot să dobîndească prin simpla folosire a facultăţilor lor naturale toate cunoştinţele ce posedă, fără ajutorul vreunei întipăriri înnăscute şi pot să ajungă la certitudine fără asemenea noţiuni sau principii originare. Căci, după părerea mea, oricine va admite cu uşurinţă că ar fi absurd să considerăm ideile despre culori ca fiind înnăscute într-o creatură căreia Dumnezeu i-a dat vederea şi puterea de a le primi prin ochi de la lucrurile exterioare ; şi, ca atare, nu ar fi mai puţin absurd să punem cunoaşterea diverselor adevăruri pe seama întipăririlor de la natură şi a caracterelor înnăscute, cînd putem observa în noi înşine că avem facultăţi potrivite pentru a ajunge la cunoaşterea acestor adevăruri cu tot atîta uşurinţă şi certitudine ca şi cum ele ar fi întipărite în minte de la naştere [25].

Deoarece însă nimeni nu poate ca, în cercetarea adevărului, să urmeze propriile lui gînduri fără a fi condamnat, atunci cînd ele se abat cît de puţin de la calea bătătorită [26], voi înfăţişa, ca pe o scuză a greşelii mele, motivele ce mă fac să mă îndoiesc de adevărul acelei opinii, dacă greşesc cumva în această privinţă, ceea ce eu îi las să examineze pe acei care sînt gata, ca şi mine, să îmbrăţişeze adevărul oriunde îl găsesc.

§ 2. *Argumentul principal în susţinerea principiilor înnăscute este existenţa asentimentului general asupra lor.* Nimic nu este mai îndeobşte admis decît că există anumite principii atît speculative cît şi practice (căci este vorba de amîndouă felurile) [27], asupra cărora toată lumea este fără excepţie de acord, şi care, pentru aceasta, se conchide, trebuie să fie întipăriri foarte durabile pe care sufletul omului le-a primit de la începutul existenţei sale şi pe care le aduce cu el pe lume, în chip tot atît de necesar şi de real ca şi pe oricare dintre facultăţile ce-i sînt inerente [28].

§ 3. *Asentimentul universal asupra unui adevăr nu dovedeşte că acesta ar fi înnăscut.* Acest argument pe care-l constituie existenţa asentimentului universal asupra unui adevăr prezintă însă neajunsul că, chiar dacă ar fi în fapt adevărat că există anumite adevăruri asupra cărora toţi oamenii sînt de acord, aceasta nu ar dovedi că ele sînt înnăscute, dacă s-ar putea demonstra că există o oarecare altă cale pe care oamenii pot ajunge la acel acord universal asupra lucrurilor, cu privire la care ei sînt de aceeaşi părere, ceea ce eu socot că se poate face [29].

§ 4. *Principiile : „ceea ce este, este" şi „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", nu sînt universal recunoscute ca adevărate.* Dar ceea ce e şi mai rău, acest argument al asentimentului universal, folosit pentru a dovedi existenţa principiilor înnăscute, îmi pare a fi dimpotrivă o dovadă indiscutabilă că nu există nici un asemenea principiu înnăscut [30], căci nu există nici un principiu asupra căruia toţi oamenii să fie fără excepţie de acord. Voi începe cu principiile speculative şi voi da ca exemplu acele slăvite principii ale demonstraţiei : „orice este, este" [31] şi „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie" [32], cărora li se recunoaşte, cred eu, mai mult decît oricăror altora, calitatea de înnăscute. Reputaţia lor de maxime universal acceptate este aşa de bine stabilită, încît va fi considerat desigur ciudat faptul ca cineva să pară a le pune la îndoială. Eu îmi iau totuşi libertatea de a spune că aceste propoziţii, departe de a se bucura de asentimentul universal, nu sînt nici măcar cunoscute de o mare parte a oamenilor [33].

§ 5. *Ele nu sînt întipărite în minte din naştere, deoarece nu sînt cunoscute copiilor, idioţilor etc.* Căci, în primul rînd, este evident că toţi copiii şi idioţii nu au nici cea mai mică idee sau

cel mai neînsemnat gînd despre ele, şi această lipsă este suficientă pentru a desfiinţa acel asentiment universal care trebuie neapărat să însoţească toate adevărurile înnăscute [34]; deoarece mie îmi pare a fi aproape o contradicţie să se spună că există adevăruri întipărite în suflet de care acesta nu ştie sau pe care nu le înţelege; întrucît, întipărirea [35], dacă înseamnă ceva, nu constă în nimic altceva decît în a face ca anumite adevăruri să fie cunoscute. Căci îmi pare greu de înţeles ca ceva să se întipărească în minte fără ca ea să-l sesizeze. Prin urmare, dacă copiii şi idioţii au suflet, au minte, cu acele întipăriri în ea, atunci ei trebuie să afle în mod inevitabil de ele şi în mod necesar să cunoască şi să-şi dea asentimentul acestor adevăruri; şi de vreme ce aceasta nu se întîmplă, este evident că nu există asemenea întipăriri. Căci dacă ele nu sînt idei întipărite de la naştere, cum pot să fie înnăscute? Şi dacă ele sînt idei întipărite, cum pot să fie necunoscute? A spune că o idee este întipărită în minte şi totuşi a susţine în acelaşi timp că mintea nu o cunoaşte şi n-a observat-o încă niciodată, înseamnă a reduce această întipărire la nimic. Despre nici o propoziţie pe care mintea nu a cunoscut-o încă vreodată, de care ea nu a fost încă niciodată conştientă, nu se poate spune că există în minte. Căci dacă se poate susţine despre vreo propoziţie că există în minte şi este întipărită acolo în asemenea condiţii, atunci se poate susţine, din acelaşi motiv, că există în minte şi că sînt întipărite acolo toate propoziţiile care sînt adevărate şi cărora mintea le-ar putea acorda vreodată asentimentul său. Deoarece, dacă se poate spune că în minte se află vreo propoziţie pe care ea nu a cunoscut-o încă niciodată, aceasta se poate de bună seamă numai pentru că mintea este capabilă s-o cunoască; şi mintea este în stare de aceasta cu privire la toate adevărurile de care va ajunge vreodată să aibă ştire. Mai mult încă, în felul acesta pot fi întipărite în minte adevăruri pe care ea nu le-a cunoscut niciodată, şi nici nu le va cunoaşte vreodată, căci un om poate să trăiască multă vreme, şi la urmă să moară, în neştiinţa multor adevăruri pe care mintea lui era capabilă să le cunoască; şi încă cu certitudine. Aşadar, dacă pretinsa întipărire nativă va însemna posibilitatea de a cunoaşte, atunci toate adevărurile pe care un om le va cunoaşte vreodată vor fi, potrivit acestei susţineri, tot atîtea adevăruri înnăscute; şi astfel totul se va reduce numai la un foarte impropriu fel de a vorbi; deoarece, deşi cei ce vorbesc astfel au pretenţia că afirmă contrariul, ei spun exact acelaşi lucru ca şi cei care tăgăduiesc principiile înnăscute. Căci nimeni, socot eu, nu a tăgă-

duit vreodată că mintea este capabilă să cunoască diverse adevăruri. Această capacitate, se spune, este înnăscută, iar cunoaşterea este dobîndită [36]. Dar atunci ce rost are o asemenea luptă pentru anumite maxime înnăscute ? Dacă adevărurile pot fi întipărite în intelect fără ştirea lui, eu nu văd că ar putea fi vreo deosebire, cu privire la originea lor, între adevărurile pe care mintea este capabilă să le cunoască. Ele trebuie să fie ori toate înnăscute, ori toate dobîndite ; în zadar se va strădui cineva să le deosebească. Ca atare, cel ce vorbeşte de idei [37] înnăscute în intelect nu poate (dacă prin aceasta el înţelege vreun fel deosebit de adevăr), să creadă că în intelect se află asemenea adevăruri pe care intelectul nu le-a sesizat niciodată şi care-i sînt încă cu totul necunoscute. Căci dacă aceste cuvinte („a se afla în intelect") sînt cît de cît potrivite, atunci ele înseamnă „a fi înţeles". Aşa că, a se afla în intelect dar a nu fi înţeles, a se afla în minte dar a nu fi niciodată sesizat, este totuna cu a spune că ceva se află şi nu se află în minte sau în intelect. Dacă, prin urmare, aceste două propoziţii : „orice este, este" şi „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", sînt întipărite de la naştere, copiii nu pot să nu le cunoască ; pruncii, şi tot ce este înzestrat cu suflet, trebuie în mod necesar să le aibă în intelectul lor, să cunoască adevărul lor şi să le admită ca atare.

§ 6. *Răspuns la argumentul că oamenii le cunosc atunci cînd ei ajung să se folosească de raţiune.* Pentru a spulbera această concluzie, se răspunde de obicei că toţi oamenii cunosc aceste adevăruri şi le admit ca atare atunci cînd ajung să se folosească de raţiune ; şi că aceasta este de ajuns pentru a dovedi că ele sînt înnăscute. La aceasta eu răspund :

§ 7. [38] Expresii obscure, care nu au aproape nici un înţeles, trec drept argumente limpezi în ochii celor care, avînd păreri preconcepute, nu-şi dau osteneala să examineze nici măcar ceea ce spun ei înşişi. Căci dacă aplicăm, cu un sens cît de cît acceptabil acest răspuns la chestiunea de care ne ocupăm, el trebuie să însemne una din două : sau că de îndată ce oamenii ajung să se folosească de raţiune, aceste presupuse întipăriri native le devin cunoscute şi ei iau aminte la ele, sau că folosirea şi aplicarea necontenită a raţiunii oamenilor îi ajută în descoperirea acestor principii şi îi fac să le cunoască cu certitudine.

§ 8. *Chiar dacă le-ar descoperi raţiunea, aceasta nu ar dovedi că ele sînt înnăscute*[39]. Dacă se susţine că oamenii pot să descopere aceste principii prin folosirea raţiunii şi că aceasta este de ajuns pentru a dovedi că ele sînt înnăscute, atunci argumentaţia lor duce la această concluzie : anume că toate adevărurile pe care raţiunea ni le poate dezvălui cu certitudine şi pe care ea ne face să le admitem cu convingere sînt întipărite în minte de la naştere, deoarece acel asentiment universal care e luat ca trăsătură distinctivă a lor nu înseamnă în fond altceva decît că, prin folosirea raţiunii, noi sîntem capabili să ajungem la o cunoaştere certă a lor şi să le admitem ; şi în acest fel nu va exista nici o deosebire între maximele matematicienilor şi teoremele pe care ei le deduc din acestea ; toate vor trebui să fie deopotrivă socotite ca înnăscute, deoarece toate sînt descoperiri făcute cu ajutorul raţiunii, adevăruri pe care o fiinţă raţională poate cu siguranţă să le cunoască, dacă îşi foloseşte gîndirea în acest scop aşa cum trebuie.

§ 9. *Nu este adevărat că raţiunea le descoperă*[40]. Dar cum pot aceşti oameni să creadă că ar fi necesară folosirea raţiunii pentru descoperirea unor principii considerate ca înnăscute, dacă raţiunea (potrivit spuselor lor) nu este altceva decît facultatea cu ajutorul căreia deducem adevăruri necunoscute din principii sau propoziţii care sînt deja cunoscute ? Fără nici o îndoială, nu poate fi niciodată socotit ca înnăscut un adevăr pentru descoperirea căruia avem nevoie de raţiune, afară numai dacă vom considera, după cum am spus, ca fiind înnăscute toate adevărurile certe pe care raţiunea ne face vreodată să le cunoaştem. Noi am putea tot aşa de bine să considerăm ca necesară folosirea raţiunii pentru a face ca ochii noştri să descopere obiectele vizibile, după cum am putea să socotim că este nevoie neapărat de raţiune sau de aplicarea ei pentru a face ca intelectul să observe ceea ce este de la naştere întipărit în el şi care nu se poate afla în intelect mai înainte ca acesta să-l fi sesizat. Aşadar, a atribui raţiunii descoperirea acelor adevăruri întipărite astfel, înseamnă a afirma că folosirea raţiunii dezvăluie omului ceea ce el ştia dinainte ; şi dacă oamenii posedă acele adevăruri înnăscute, întipărite de la naştere, înainte de folosirea raţiunii, şi totuşi ei nu le cunosc niciodată pînă cînd nu ajung să se folosească de raţiune, înseamnă de fapt a spune că oamenii le cunosc şi totodată nu le cunosc.

§ 10.[41] Se va spune poate aci că demonstraţiile matematice, precum şi alte adevăruri ce nu sînt înnăscute, nu primesc asentimentul nostru de îndată ce sînt înfăţişate minţii şi prin aceasta ele se deosebesc de maxime şi de alte adevăruri înnăscute. Voi avea prilejul mai tîrziu să vorbesc mai pe larg despre asentimentul dat din prima clipă. Aci voi recunoaşte doar, şi aceasta fără nici o ezitare, că aceste maxime şi demonstraţii matematice se deosebesc prin aceea că în ceea ce priveşte demonstraţiile, este nevoie ca raţiunea să le desfăşoare cu ajutorul dovezilor şi să ne cîştige asentimentul; în vreme ce maximele, de îndată ce sînt înţelese de noi, le îmbrăţişăm şi ne dăm faţă de ele asentimentul fără cel mai simplu raţionament. Cer însă totodată îngăduinţă de a observa că aceasta scoate la iveală slăbiciunea acestui subterfugiu care susţine necesitatea folosirii raţiunii pentru descoperirea acestor adevăruri generale, deoarece trebuie să recunoaştem că în descoperirea lor nu se face uz de nici un raţionament. Şi socot că cei care dau acest răspuns nu vor îndrăzni să afirme că cunoaşterea maximei : „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", este legată de deducţia raţiunii noastre. Căci aceasta ar însemna să fie redusă la zero acea generozitate a naturii la care ei par pe deoparte să ţină atît de mult, în timp ce pun cunoaşterea acelor principii în funcţie de munca gîndirii noastre ; căci orice raţionament presupune cercetare şi analiză şi cere osteneală şi stăruinţă. Şi cum se poate admite cu o aparenţă cît de cît raţională că pentru a descoperi ceea ce a fost întipărit de la naştere ca bază şi ghid pentru raţiunea noastră, ar fi nevoie de folosirea raţiunii ?

§ 11. Acei care îşi vor da osteneala să reflecteze cu puţină atenţie asupra proceselor intelectului, vor afla că acest asentiment pe care mintea îl dă pe dată anumitor adevăruri nu depinde nici de o întipărire nativă, nici de folosirea raţiunii, ci de o facultate a minţii cu totul distinctă de aceste două lucruri, după cum vom vedea mai departe[42]. Raţiunea neavînd aşadar nici un rol în acordarea asentimentului nostru acestor maxime, este cu totul fals cînd se spune că „oamenii le cunosc şi-şi dau asentimentul de îndată ce ajung la folosirea raţiunii", dacă prin aceasta se înţelege că folosirea raţiunii ne ajută la cunoaşterea acestor maxime, iar dacă ar fi adevărat, aceasta n-ar dovedi că ele sînt înnăscute.

§ 12. *Noi nu ajungem în acelaşi timp să ne folosim de raţiune şi să cunoaştem aceste maxime.* Dacă prin afirmaţia că noi le cunoaştem şi le admitem „atunci cînd ajungem la folosirea raţiunii" se înţelege că acesta este momentul în care mintea află de ele şi că de îndată ce copiii ajung la folosirea raţiunii, ei ajung de asemenea să cunoască şi să admită aceste maxime, şi acest lucru este fals şi neîntemeiat [43]. În primul rînd, este fals, deoarece este evident că mintea nu posedă aceste maxime tot atît de timpuriu ca şi capacitatea de a folosi raţiunea şi, prin urmare, în mod greşit momentul în care începe folosirea raţiunii este desemnat ca fiind acela al descoperirii acestor maxime. Cîte exemple de folosire a raţiunii nu se pot observa la copii cu mult înainte ca ei să aibă vreo cunoştinţă despre maxima: „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie!" Şi o mare parte dintre oamenii inculţi şi sălbatici [44] petrec mulţi ani, chiar din vîrsta raţiunii, fără ca măcar să se gîndească la această propoziţie generală sau la altele asemănătoare. Sînt de acord, oamenii nu ajung la cunoaşterea acestor adevăruri generale şi foarte abstracte, care sînt socotite înnăscute, mai înainte de a ajunge la folosirea raţiunii, şi adaug eu: nici atunci. Şi aceasta pentru că în mintea oamenilor nu sînt formate, decît după ce ei ajung la folosirea raţiunii, acele idei generale abstracte din care rezultă maximele generale şi care în mod greşit sînt luate drept principii înnăscute, pe cînd ele sînt de fapt descoperiri, în acelaşi fel făcute, şi adevăruri, în acelaşi fel aduse şi introduse în minte, şi aflate trecînd prin aceleaşi trepte şi diverse alte propoziţii pe care nimeni nu a fost aşa de absurd să le considere ca înnăscute. Sper să lămuresc acest lucru în continuarea acestei lucrări. Recunosc aşadar că trebuie neapărat ca oamenii să ajungă la folosirea raţiunii mai înainte de a dobîndi cunoştinţa acelor adevăruri generale; dar contest că momentul în care oamenii încep să se folosească de raţiune este acela în care ei descoperă aceste adevăruri [45].

§ 13. *Prin aceasta ele nu se deosebesc de alte adevăruri care pot fi cunoscute.* Este de remarcat totuşi că afirmaţia: „oamenii cunosc şi acordă acestor maxime asentimentul atunci cînd ajung la folosirea raţiunii" se reduce de fapt numai la aceasta: anume că ele nu sînt niciodată nici cunoscute, nici observate înainte de a începe folosirea raţiunii, dar că se prea poate să primească asentimentul din partea unui om ceva mai tîrziu, în cursul vieţii sale; cînd însă anume, este nesigur [46], şi acelaşi lucru se poate întîmpla,

tot aşa de bine ca şi cu acestea, cu toate celelalte adevăruri ce pot fi cunoscute, şi prin urmare acestea nu au nici o superioritate faţă de celelalte şi nici nu se deosebesc de ele prin faptul că sînt cunoscute atunci cînd ajungem la folosirea raţiunii ; nici nu se dovedeşte prin aceasta că ele sînt înnăscute, ci tocmai dimpotrivă [47].

§ 14. *Chiar dacă momentul în care începe folosirea raţiunii ar fi acela al descoperirii lor, aceasta nu ar dovedi că ele sînt înnăscute.* În al doilea rînd [48] însă, chiar dacă ar fi adevărat că momentul precis în care luăm cunoştinţă de ele şi le acordăm asentimentul nostru ar fi acela în care oamenii devin capabili să se folosească de raţiune, nici aceasta nu ar dovedi că ele sînt înnăscute. Această concluzie este tot atît de neîntemeiată pe cît este de falsă premisa ei. Căci prin ce fel de logică se va învedera că o oarecare noţiune [49] este întipărită de către natură în minte de la origine, din momentul formării ei din pricină că el este observat şi primeşte asentimentul pentru întîia dată atunci cînd începe să se manifeste o facultate a minţii care are un domeniu cu totul distinct ? Şi, ca atare, dacă s-ar presupune că atunci cînd dobîndim facultatea vorbirii [50] este momentul în care ne dăm pentru prima dată asentimentul acestor maxime (ceea ce se poate întîmpla tot atît de bine atunci ca şi în momentul în care oamenii dobîndesc capacitatea de a folosi raţiunea) ar fi o dovadă tot atît de bună că ele sînt înnăscute, ca şi a susţine că ele sînt înnăscute din cauză că oamenii le acordă asentimentul atunci cînd dobîndesc capacitatea de a se folosi de raţiune. Sînt de acord deci cu aceşti partizani ai principiilor înnăscute, că mintea nu are nici o cunoştinţă despre aceste maxime generale şi evidente de la sine, pînă cînd ea nu începe să folosească raţiunea ; tăgăduiesc însă că atunci cînd începe folosirea raţiunii este momentul precis în care se ia cunoştinţă pentru prima dată de ele şi chiar dacă atunci ar fi acest moment precis, eu contest că aceasta ar dovedi că maximele sînt înnăscute. Tot ce se poate înţelege, ca să fie ceva adevărat, prin propoziţia că : „oamenii îşi dau asentimentul maximelor atunci cînd devin capabili să se folosească de raţiune", nu este decît că, deoarece formarea ideilor generale abstracte şi înţelegerea denumirilor generale însoţesc facultatea de a raţiona şi deoarece toate acestea sporesc pe măsură ce ea se dezvoltă, copiii nu dobîndesc de obicei acele idei generale şi nici nu învaţă denumirile care le desemnează, înainte de a fi aplicat o bună bucată de vreme

raţiunea lor asupra unor idei comune şi a altora mai deosebite, încît datorită felului lor obişnuit de a vorbi şi de a se purta cu alţii, ei sînt consideraţi ca fiind capabili de o conduită raţională. Dacă poate fi adevărat într-un oarecare alt sens, că oamenii îşi dau asentimentul faţă de aceste maxime atunci cînd ei ajung să se folosească de raţiune, atunci aş dori să mi se arate acest lucru sau, cel puţin, să mi se arate în ce chip, în acest sens sau în oricare altul, se dovedeşte prin aceasta că maximele sînt înnăscute.

§ 15. *Pe care trepte ajunge mintea să cunoască diverse adevăruri*[51]. Mai întîi, simţurile introduc idei particulare şi mobilează încăperea încă goală[52] şi, mintea familiarizîndu-se treptat cu unele din ele, acestea sînt aşezate în memorie şi primesc denumiri[53]. Mai tîrziu mintea, mergînd mai departe, derivă din ele altele generale şi învaţă treptat folosirea denumirilor generale. În felul acesta, mintea ajunge să fie înzestrată cu idei şi cu elemente de limbaj, materialele asupra cărora ea poate să-şi exercite facultatea de a raţiona; şi capacitatea de a folosi raţiunea devine pe zi ce trece cu atît mai manifestă cu cît se acumulează mai mult aceste materiale care îi dau de lucru. Dar cu toate că dobîndirea ideilor generale şi folosirea termenilor generali şi capacitatea de a folosi raţiunea sporesc de obicei împreună, totuşi eu nu văd că aceasta dovedeşte în vreun fel că ele sînt înnăscute. Recunosc, mintea cunoaşte foarte devreme anumite adevăruri, dar într-un fel care arată că ele nu sînt înnăscute. Căci dacă vom fi cu luare aminte, vom găsi că întotdeauna este vorba de cunoaşterea unor idei dobîndite, nu înnăscute, şi anume mai întîi acelea care sînt întipărite la copii de către lucrurile exterioare, cu care au de-a face cel mai de timpuriu copiii şi care produc cele mai frecvente impresii asupra simţurilor lor. La ideile astfel dobîndite, descoperă mintea că unele se potrivesc şi că altele se deosebesc între ele, şi probabil că aceasta se întîmplă de îndată ce ea are o oarecare capacitate de folosire a memoriei, de îndată ce este capabilă să reţină şi să cuprindă idei distincte[54]. Dar fie că aceasta se întîmplă atunci, fie că nu, ceea ce este sigur e că ea face acest lucru cu mult înainte ca un copil să poată vorbi ori să ajungă la ceea ce noi numim de obicei „capacitatea de a folosi raţiunea". Căci un copil cunoaşte, înainte de a putea vorbi, tot atît de bine deosebirea dintre ideile de dulce şi de amar (că, adică, dulcele nu este amar), pe cît ştie mai tîrziu, cînd ajunge să vorbească, că pelinul şi zaharicalele nu sînt acelaşi lucru.

§ 16.[55] Un copil nu știe că trei și cu patru fac șapte pînă cînd nu devine capabil să numere pînă la șapte și pînă cînd nu și-a însușit denumirea și ideea de egalitate[56]; iar atunci, de îndată ce i se explică aceste cuvinte, el își dă asentimentul față de această propoziție, mai bine zis îi recunoaște adevărul. Însă el nu-și dă atunci lesne asentimentul fiindcă este vorba de un adevăr înnăscut, și nici nu înseamnă că nu și-l dăduse pînă atunci fiindcă îi lipsea capacitatea de a folosi rațiunea, ci că adevărul propoziției îi apare de îndată ce și-a fixat în minte ideile clare și distincte[57] desemnate de acele denumiri. Și atunci el recunoaște adevărul acelei propoziții pe aceleași temeiuri și pe aceleași căi pe care știa mai înainte că o nuia și o cireașă nu sînt același lucru; și, de asemenea, pe aceleași temeiuri pe care poate ajunge să știe mai tîrziu că „este imposibil ca același lucru să fie și totodată să nu fie", după cum se va arăta mai pe larg în cele ce urmează. Așadar, cu cît ajunge cineva să dobîndească mai tîrziu ideile generale la care se referă acele maxime, ori să cunoască înțelesul termenilor generali care le desemnează ori să alăture în mintea sa ideile desemnate de acești termeni, cu atît va ajunge, de asemenea, mai tîrziu să-și dea asentimentul acelor maxime, căci deoarece termenii lor, împreună cu ideile pe care le desemnează, nu sînt mai înnăscuți decît aceia de pisică sau de nevăstuică, el trebuie să aștepte pînă cînd timpul și observația îl vor fi făcut să ia cunoștință de ei; și atunci va fi el în măsură să recunoască adevărul acelor maxime, la prima ocazie care-l va face să alăture în minte aceste idei și să observe dacă ele sînt în acord sau dezacord[58], potrivit cu ceea ce se spune în acele propoziții. Și de aceea este pentru un om matur deopotrivă de la sine evident că optsprezece și cu nouăsprezece fac treizecișișapte, precum și că unu și cu doi fac trei, în vreme ce un copil nu recunoaște o propoziție tot așa de neîntîrziat ca și pe cealaltă. Nu din lipsa capacității de a folosi rațiunea, ci din pricină că ideile desemnate de cuvintele optsprezece, nouăsprezece și treizecișișapte nu sînt dobîndite atît de curînd ca ideile desemnate de cuvintele unu, doi și trei.

§ 17. *Faptul că o propoziție primește asentimentul nostru de îndată ce ne este înfățișată și am înțeles-o, nu dovedește că ea cuprinde un adevăr înnăscut.* Așadar, acest subterfugiu al asentimentului general, pe care oamenii l-ar acorda atunci cînd dobîndesc capacitatea de a se folosi de rațiune, dă greș și nu lasă să

fie nici o deosebire între acele adevăruri presupuse ca înnăscute şi alte adevăruri dobîndite şi învăţate mai tîrziu ; de aceea unii oameni s-au străduit să le asigure un asentiment general acelor pe care ei le numesc maxime, spunînd că ele primesc asentimentul general de îndată ce sînt înfăţişate şi sînt înţeleşi termenii în care sînt prezentate [59]. Văzînd că toţi oamenii, şi chiar copiii, îşi dau asentimentul acestor propoziţii de îndată ce le aud şi înţeleg termenii lor, ei socot că aceasta este de ajuns pentru a dovedi că ele sînt înnăscute. Căci, din faptul că oamenii, o dată ce au înţeles cuvintele, recunosc întotdeauna aceste propoziţii ca adevăruri neîndoielnice, susţinătorii ideilor înnăscute ar vrea să tragă concluzia că aceste propoziţii au fost cu siguranţă implîntate de la început în intelect şi că mintea, fără nici o învăţătură, la prima lor înfăţişare, le aprobă şi-şi dă imediat asentimentul faţă de ele, iar după aceea, nu se mai îndoieşte niciodată de adevărul lor.

§ 18. *Dacă un astfel de asentiment ar fi o dovadă că acele propoziţii sînt înnăscute, atunci propoziţiile : unu şi cu doi fac trei, dulce nu este amar, şi o mie altele asemănătoare, ar trebui să fie înnăscute.* Ca răspuns la aceasta eu întreb dacă asentimentul prompt ce se acordă unei propoziţii de prima dată, cînd termenii ei sînt auziţi şi înţeleşi, este un semn sigur de recunoaştere a unui principiu înnăscut. Dacă nu este aşa, atunci în zadar se invocă un asemenea asentiment general drept dovadă pentru aceasta. Dacă se spune că el este o dovadă că e vorba de un principiu înnăscut atunci trebuie să se admită că sînt înnăscute toate propoziţiile care primesc în general asentimentul de îndată ce sînt auzite. În felul acesta susţinătorii principiilor înnăscute se vor vedea înzestraţi din belşug cu asemenea principii. Căci pe acelaşi temei pe care ei ar vrea ca acele maxime să treacă drept înnăscute, adică pe baza asentimentului care este acordat cînd, la prima dată, termenii sînt auziţi şi înţeleşi, ei trebuie de asemenea să admită că diverse propoziţii privitoare la numere sînt înnăscute ; că, de pildă, „unu şi cu doi fac trei", că „doi şi cu doi fac patru" şi o mulţime de alte propoziţii asemănătoare cu privire la numere, cărora oricine le acordă asentimentul de prima dată cînd aude şi înţelege termenii lor [60], trebuie să aibă un loc printre aceste maxime înnăscute. Şi aceasta nu este privilegiul exclusiv al numerelor şi al propoziţiilor referitoare la unele din ele, ci chiar fizica şi toate celelalte ştiinţe ne oferă propoziţii care capătă sigur asentimentul de îndată ce sînt înţelese. De pildă, propoziţia : „două

corpuri nu se pot afla în acelaşi loc" constituie un adevăr înainte de acceptarea căruia nimeni nu stă pe gînduri mai mult decît atunci cînd e vorba de maximele : „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", „alb nu este negru", „un pătrat nu este cerc", „galbenul este altceva decît dulcele" [61], şi un milion de alte propoziţii de acest fel, sau cel puţin atîtea cîte idei distincte avem, cărora orice om cu mintea sănătoasă trebuie în mod necesar să le dea asentimentul său de prima dată cînd aude şi înţelege ce înseamnă cuvintele lor. Dacă aceşti oameni vor rămîne credincioşi propriei lor reguli, susţinînd că „asentimentul acordat de prima dată cînd termenii sînt auziţi şi înţeleşi" este un semn că propoziţia este înnăscută, ei trebuie să admită că există nu numai atîtea propoziţii înnăscute cîte idei distincte au oamenii, ci atîtea cîte propoziţii, în care idei diferite sînt negate una de către alta, pot forma oamenii ; căci orice propoziţie, în care o idee este negată de altă idee diferită de ea, va primi cu siguranţă asentimentul de prima dată cînd vor fi auziţi şi înţeleşi termenii ei la fel ca şi propoziţia generală : „este imposibil că acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie" sau ca aceasta care este fundamentul său şi este dintre amîndouă mai uşor de înţeles : „acelaşi lucru nu este diferit", şi potrivit cu aceasta ei vor avea nenumărate propoziţii înnăscute numai de acest fel, fără să mai vorbim despre altele. Deoarece însă nici o propoziţie nu poate să fie înnăscută dacă ideile la care se referă ea nu sînt înnăscute, aceasta va însemna că toate ideile noastre despre culori, sunete, gusturi, forme etc., să fie considerate ca înnăscute ; ceea ce ar contrazice mai mult decît orice altceva raţiunea şi experienţa. Sînt de acord, asentimentul universal şi prompt dat atunci cînd termenii unei propoziţii sînt auziţi şi înţeleşi, este un semn de evidenţă de la sine, dar deoarece evidenţa de la sine nu depinde de întipăriri înnăscute, ci de altceva (după cum vom arăta mai departe), ea revine mai multor propoziţii despre care nimeni nu a fost încă atît de absurd încît să pretindă că sînt înnăscute.

§ 19. *Asemenea propoziţii mai puţin generale sînt cunoscute înaintea maximelor universale.* Să nu se spună nici că propoziţiile evidente de la sine, mai particulare, care primesc asentimentul de prima dată, cînd sînt auzite, ca, de pildă : „unu şi cu doi fac trei", „verde nu este roşu" etc., sînt admise ca fiind consecinţe ale acelor propoziţii mai generale ce sînt socotite principii înnăscute ; căci oricine îşi va da numai osteneala să observe ce se petrece în

intelect va vedea negreşit că aceste propoziţii şi cele asemănătoare, adică mai puţin generale, sînt cunoscute fără vreo îndoială şi primesc asentimentul ferm din partea acelora care ignorează cu desăvîrşire maximele mai generale ; aşa că, deoarece ele se află în minte mai de timpuriu decît acele prime principii (cum sînt ele numite), nu pot să le datoreze lor asentimentul cu care sînt primite de îndată ce sînt auzite pentru prima dată.

§ 20. *Răspuns la obiecţia că propoziţiile : „unu şi cu unu fac doi" etc. nu sînt nici generale, nici folositoare.* Dacă se spune că propoziţiile : „doi şi cu doi fac patru", „roşu nu este albastru" etc., nu sînt nici maxime generale, nici de mare folos, răspund : aceasta nu atinge cu nimic argumentul asentimentului universal, dat la auzirea şi înţelegerea unei propoziţii. Căci dacă acesta ar fi semnul sigur că o propoziţie este înnăscută, atunci orice propoziţie care se poate găsi că primeşte asentimentul general, de îndată ce este auzită şi înţeleasă, trebuie să fie considerată ca o propoziţie înnăscută, ca şi maxima : „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie", deoarece ele sînt egale din acest punct de vedere. Iar întrucît priveşte deosebirea dintre aceasta din urmă şi celelalte, anume că este o propoziţie mai generală, ea face ca această maximă să fie şi mai departe de a fi considerată înnăscută ; căci acele idei generale şi abstracte sînt la început mai străine de înţelegerea noastră decît acelea ale propoziţiilor evidente de la sine, mai particulare. Şi, de aceea, trece mai multă vreme pînă cînd intelectul în dezvoltare le admite şi îşi dă asentimentul faţă de ele. Iar în ceea ce priveşte utilitatea acestor slăvite maxime, se va vedea poate că ea nu este atît de mare pe cît se crede de obicei, cînd vor fi examinate mai îndeaproape, la locul potrivit.

§ 21. *Faptul că aceste maxime rămîn uneori necunoscute cîtă vreme nu sînt prezentate dovedeşte că ele nu sînt înnăscute*[62]. Dar încă nu am terminat cu „asentimentul dat propoziţiilor de prima dată cînd termenii lor sînt auziţi şi înţeleşi" ; mai întîi este nimerit să luăm notă că acesta, în loc de a face dovada că ele sînt înnăscute, dovedeşte tocmai contrariul, căci el presupune că un însemnat număr de oameni, care înţeleg şi ştiu alte lucruri, ignorează aceste principii pînă cînd le sînt prezentate şi că se poate să nu ai cunoştinţă de aceste adevăruri pînă cînd nu le afli de la alţii. Căci dacă ele ar fi înnăscute, ce nevoie ar fi ca ele să fie prezentate pentru a dobîndi asentimentul, de vreme ce, aflîndu-se în intelect dato-

rită unei întipăriri naturale și originare (dacă așa ceva ar exista) ele ar trebui să fie dinainte cunoscute? Sau poate faptul de a fi prezentate le întipărește în minte în chip mai deslușit decît a făcut natura? Dacă este așa, atunci consecința va fi că un om le cunoaște mai bine după ce i-au fost arătate altfel decît înainte. De unde va urma că aceste principii pot deveni mai evidente pentru noi datorită învățăturii din partea altora decît le-a făcut natura prin întipărire; ceea ce nu se împacă cu prețuirea principiilor înnăscute și nu le dă decît puțină autoritate; ba chiar, dimpotrivă, aceasta le face improprii de-a servi ca fundament tuturor celorlalte cunoștințe ale noastre, după cum se pretinde că sînt. Nu se poate desigur tăgădui că oamenii fac prima dată cunoștință cu multe dintre aceste adevăruri evidente de la sine atunci cînd le sînt prezentate; este însă limpede, oricui i se întîmplă aceasta vede în sine că atunci începe să cunoască o propoziție pe care nu o cunoștea înainte, și de care nu se mai îndoiește niciodată de atunci încolo, nu fiindcă era înnăscută, ci fiindcă examinarea naturii lucrurilor cuprinse în acele cuvinte nu i-ar îngădui să gîndească altfel, în orice chip sau oricînd este determinat să reflecteze la ele. Și dacă orice propoziție care dobîndește asentimentul de prima dată cînd termenii ei sînt auziți și înțeleși trebuie să treacă drept un principiu înnăscut, atunci orice constatare, care este bine fondată pe cazuri particulare și transformată în regulă generală trebuie să fie înnăscută; cu toate acestea este sigur că numai mințile pătrunzătoare ajung mai întîi la asemenea constatări și le transformă în propoziții generale; acestea însă nu le erau înnăscute, ci au fost deduse cu ajutorul reflecției din anumite cazuri particulare cunoscute lor mai înainte. O dată stabilite de către oamenii ageri la minte, cei lipsiți de agerime nu le pot refuza acestor propoziții generale asentimentul atunci cînd le sînt înfățișate.

§ 22. *A spune că aceste principii erau cunoscute în mod implicit înainte de a ne fi fost prezentate ori înseamnă că mintea este în stare să le înțeleagă, ori nu înseamnă nimic* [63]. Dacă se spune că: „intelectul nu ar avea înainte de a fi prima dată auzite, o cunoaștere explicită a acestor principii, ci una implicită“ (cum trebuie să spună cei ce susțin că ele se află în intelect înainte de a fi cunoscute), atunci este greu de conceput ce altceva se înțelege printr-un principiu întipărit în mod implicit în intelect, decît că mintea este capabilă să priceapă asemenea propoziții și să-și dea

în mod hotărît asentimentul față de ele. Așa că toate teoremele matematice, precum și primele principii, trebuie să fie considerate drept întipăriri native asupra minții [64], ceea ce, îmi este teamă, cu greu vor admite că sînt cei care văd că este mai anevoie să demonstrezi o teoremă decît să-ți dai asentimentul față de ea după ce a fost demonstrată. Și puțini matematicieni vor fi dispuși să creadă că toate figurile pe care le-au desenat nu ar fi decît copii ale acelor caractere înnăscute, pe care natura le-a întipărit în mintea lor [65].

§ 23. *Argumentul asentimentului ce se acordă unei propoziții de prima dată cînd este auzită se sprijină pe presupunerea greșită că nu i-ar preceda nici o învățătură.* Argumentul dezbătut înainte mai are, mă tem, partea slabă [66] că ar vrea să ne convingă că maximele pe care oamenii le admit de prima dată cînd le aud trebuie să fie socotite drept înnăscute pentru că ei își dau asentimentul unor propoziții pe care nici nu le-au învățat mai înainte și nici nu le-au acceptat în virtutea vreunui argument sau a vreunei demonstrații, ci în urma unei simple explicații sau înțelegeri a termenilor lor. Aceasta mi se pare a avea la bază falsa presupunere că oamenilor nu li se explică și ei nu învață nimic care să fie *de novo,* pe cînd de fapt li se explică și ei învață ceva ce nu știau înainte. Căci, în primul rînd, este evident că ei au învățat termenii [67] și înțelesul lor, care nu le sînt înnăscute nici unul din ele. Dar aceasta nu este toată cunoașterea dobîndită în acest caz — înseși ideile, la care se referă propoziția, le sînt tot atît de puțin înnăscute ca și denumirile acestor idei —, ci ele sînt dobîndite mai tîrziu. Așa că, deoarece în toate propozițiile cărora li se dă asentimentul de prima dată cînd sînt auzite nu este nimic înnăscut, — nici termenii propoziției [68], nici că ei desemnează asemenea idei, nici ideile înseși pe care ei le desemnează, — aș fi bucuros să știu ce mai rămîne înnăscut în asemenea propoziții. Căci mi-ar face plăcere să-mi indice cineva o propoziție ai cărei termeni sau ale cărei idei să fie înnăscute. Noi dobîndim treptat idei și denumiri și învățăm să le legăm în chip potrivit între ele și apoi dăm asentimentul nostru, de prima dată cînd sînt auzite, propozițiilor formulate în termeni al căror înțeles l-am învățat și prin care se exprimă acordul sau dezacordul dintre ideile noastre, pe care îl putem observa atunci cînd sînt puse alături; aceasta, cu toate că, în același timp, noi nu sîntem nicidecum capabili să ne dăm asentimentul față de alte propoziții tot atît de certe și de

evidente în ele înseşi, dar care se referă la idei care nu sînt dobîndite atît de timpuriu sau de uşor. Căci, deşi un copil îşi dă prompt asentimentul faţă de propoziţia „un măr nu este foc", atunci cînd i s-au întipărit în mod distinct în minte ideile acestor două lucruri diferite şi a învăţat că ele sînt desemnate prin denumirile „măr" şi „foc", totuşi vor mai trece poate cîţiva ani pînă cînd acelaşi copil îşi va da asentimentul faţă de propoziţia „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie" : din pricină că, deşi cuvintele acestei propoziţii sînt poate tot aşa de uşor de învăţat, înţelesul lor este însă mai larg, mai cuprinzător şi mai abstract decît denumirile lucrurilor sensibile cu care are de-a face copilul, aşa că durează mai mult pînă cînd el învaţă înţelesul lor precis şi este nevoie de mai mult timp pentru el ca să-şi formeze în minte în mod clar ideile generale pe care le desemnează aceste denumiri [69]. Atîta vreme cît nu se va fi întîmplat aceasta, în zadar veţi încerca să-l faceţi pe un copil să-şi dea asentimentul faţă de o propoziţie formată din asemenea termeni generali ; de îndată însă ce el a dobîndit aceste din urmă idei şi a învăţat denumirile lor, el admite neîntîrziat atît pe una cît şi pe cealaltă dintre propoziţiile de care am vorbit mai înainte, şi pe amîndouă pentru acelaşi motiv, anume pentru că el vede că ideile pe care le are în minte concordă ori se contrazic, după cum cuvintele care le desemnează sînt afirmate sau negate în propoziţie unul de către celălalt. Dacă însă copilului i se prezintă propoziţii în cuvinte care desemnează idei ce nu se află încă în mintea lui, atunci faţă de asemenea propoziţii, oricît de vădit adevărate sau false ar fi ele în sine, el nici nu-şi dă asentimentul, nici nu le respinge, ci este ignorant. Căci, întrucît cuvintele, atîta vreme cît nu sînt semne ale ideilor noastre, sînt numai sunete goale, noi nu putem să le dăm asentimentul decît în măsura în care ele corespund cu ideile pe care le avem, dar nu mai mult de atît. Deoarece însă tema cărţii următoare va fi a arăta treptele şi căile pe care ajunge cunoaşterea în mintea noastră, precum şi temeiurile diverselor grade ale asentimentului, este de ajuns că am vorbit aici numai în treacăt despre această chestiune ca despre una din cauzele care mă fac să mă îndoiesc de existenţa principiilor înnăscute.

§ 24. *Aceste principii nu sînt înnăscute căci nu se bucură de asentimentul universal* [70]. Pentru a termina cu acest argument al asentimentului universal, eu sînt de acord cu aceşti apărători ai principiilor înnăscute că ele, dacă sînt înnăscute, trebuie neapă-

rat să primească asentimentul universal. Căci este tot atît de neînţeles pentru mine ca un adevăr să fie înnăscut şi totuşi să nu primească asentimentul, pe cît de neînţeles este ca un om să cunoască un adevăr şi în acelaşi timp să-l ignoreze. Dar atunci, aceste principii nu pot fi înnăscute, după însăşi mărturisirea apărătorilor lor ; deoarece ele nu primesc asentimentul din partea acelora care nu înţeleg termenii, precum şi de o mare parte dintre acei care înţeleg termenii, dar nu au auzit încă niciodată de acele propoziţii şi nici nu s-au gîndit la ele, şi aceştia formează, socot eu, cel puţin jumătate din omenire. Dar chiar dacă numărul acestor oameni ar fi mult mai mic, dacă numai copiii le-ar ignora, aceasta ar fi de ajuns ca să spulbere universalitatea asentimentului şi în acest fel să facă dovada că aceste propoziţii nu sînt înnăscute.

§ 25. *Aceste maxime nu sînt cunoscute înainte de orice altceva* [71]. Dar ca să nu pot fi acuzat că mă sprijin în raţionamentul meu pe gîndirea copiilor, care ne este necunoscută, şi că trag concluzii din ceea ce se petrece în intelectul lor, mai înainte ca ei să spună ce se întîmplă acolo, adaug că cele două propoziţii generale, despre care am vorbit mai sus, nu sînt adevărurile care se află mai întîi în mintea copilului şi nu sînt anterioare tuturor noţiunilor dobîndite dinafară ceea ce, dacă ar fi înnăscute, ar trebui neapărat să fie. Este indiferent dacă putem sau nu să-l stabilim cu precizie, dar există în mod sigur un moment în care copiii încep să gîndească, iar cuvintele şi acţiunile lor ne încredinţează că ei fac aceasta. Cînd ei au devenit, aşadar, capabili de gîndire, de cunoaştere, de consimţire, se poate oare presupune în mod raţional că ei pot să nu aibă cunoştinţă de acele idei pe care natura le-a întipărit în minte, dacă ar exista acolo aşa ceva ? Se poate oare concepe, cu cît de puţină aparenţă raţională, că ei percep impresiile datorate lucrurilor exterioare şi că în acelaşi timp ei nu cunosc acele caractere pe care natura însăşi a avut grijă să le întipărească înăuntrul lor ? Pot ei oare să primească idei venite dinafară şi să-şi dea asentimentul faţă de ele şi să nu aibă cunoştinţă despre acelea care se presupune că sînt fire din însăşi canavaua fiinţei lor şi întipărite acolo cu caractere de neşters, pentru a le servi ca temei şi călăuză a tuturor cunoştinţelor dobîndite de ei şi a tuturor raţionamentelor lor viitoare ? Aceasta ar însemna că natura se osteneşte fără nici un rost sau, cel puţin, că scrie foarte rău [72], de vreme ce caracterele sale nu ar putea fi citite de către cei ce văd foarte bine alte lucruri ; aşadar, este foarte greşit că aşa-zisele

principii înnăscute sînt considerate a fi părţile cele mai limpezi ale adevărului şi a constitui baza întregii noastre cunoaşteri ; căci nu ele sînt cunoscute mai întîi şi nu este nevoie de ele pentru a ajunge la cunoaşterea neîndoielnică a diverse alte lucruri. Copilul ştie cu certitudine că doica ce-l hrăneşte nu este nici pisica cu care el se joacă, nici maurul de care-i este frică ; el ştie că santonina[73] şi muştarul pe care le refuză nu sînt mărul sau zahărul după care strigă : de aceasta el este în mod sigur şi fără îndoială convins. Dar poate va spune cineva că copilul îşi însuşeşte cu atîta siguranţă aceste cunoştinţe, precum şi pe celelalte, în virtutea principiului că „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie“ ? Sau că copilul ar avea vreo noţiune sau idee despre această propoziţie la o vîrstă la care totuşi, este evident, el cunoaşte o mulţime de alte adevăruri ? Cel ce va spune : „Copiii cunosc aceste idei generale abstracte o dată cu biberoanele şi jucăriile lor“, poate fi socotit, pe drept, că arată mai multă pasiune şi zel pentru opinia sa, dar mai puţină sinceritate şi dragoste de adevăr decît un copil.

§ 26. *Prin urmare, maximele nu sînt înnăscute*[74]. Aşadar cu toate că există diferite propoziţii generale care primesc în mod constant şi neîntîrziat asentimentul de îndată ce sînt înfăţişate oamenilor maturi care au devenit capabili să folosească idei mai generale şi abstracte, şi şi-au însuşit denumirile care le desemnează, totuşi, deoarece asemenea propoziţii nu pot fi găsite la cei de vîrstă fragedă, care cunosc totuşi alte lucruri, nu se poate pretinde că ele se bucură de asentimentul universal al persoanelor raţionale, aşa că ele nu pot fi în nici un chip considerate ca înnăscute ; căci este imposibil ca vreun adevăr care este înnăscut (dacă ar exista vreun asemenea adevăr) să fie necunoscut, cel puţin cuiva care cunoaşte şi altceva ; deoarece, dacă există adevăruri înnăscute, trebuie ca ele să fie gînduri înnăscute, căci nu există nicidecum vreun adevăr în minte la care ea să nu se fi gîndit niciodată. De unde rezultă în mod evident că dacă ar exista adevăruri înnăscute, ele ar trebui să fie în mod necesar primele asupra cărora să gîndească mintea, primele care să apară în ea.

§ 27. *Ele nu sînt înnăscute, deoarece apar cel mai puţin acolo unde ceea ce este înnăscut se arată în chipul cel mai vădit.* Am dovedit deja îndeajuns că maximele generale despre care vorbim nu le sînt cunoscute copiilor, idioţilor şi unei mari părţi a oamenilor ; iar de aici reiese în mod evident că ele nu se bucură de un

asentiment universal şi că nu sînt întipăriri generale. Dar în aceasta se mai găseşte o dovadă că ele nu sînt înnăscute, anume că, dacă aceste caractere ar fi întipăriri [75] native şi originare, ele ar trebui să apară în chipul cel mai net şi mai clar la acele persoane la care nu găsim totuşi nici o urmă a lor; şi aceasta este, după părerea mea, o puternică prezumţie că ele nu sînt înnăscute, deoarece ele sînt cel mai puţin cunoscute de cei la care ar trebui neapărat să se arate cu cea mai mare putere şi vioiciune, dacă ar fi înnăscute [76]. Căci, dintre toţi oamenii, copiii, idioţii, sălbaticii şi analfabeţii au mintea cea mai puţin alterată datorită obiceiurilor sau opiniilor împrumutate, fiindcă instrucţia şi educaţia nu au turnat gîndirea lor naturală în tipare noi, nici nu au făcut să se întunece acele caractere limpezi pe care natura le-a scris acolo, acoperindu-le cu învăţături străine artificioase; de aceea am putea crede că în mintea lor aceste idei înnăscute trebuie să se arate în plină lumină privirilor oricui, după cum este sigur că se întîmplă cu gîndurile copiilor. Ne-am putea foarte bine aştepta ca aceste principii să le fie perfect cunoscute idioţilor, căci ele fiind întipărite direct în suflet după cum socotesc apărătorii principiilor înnăscute, nu pot să depindă în nici un chip de constituţia sau de organele corpului, singura deosebire recunoscută dintre ei şi ceilalţi oameni [77]. Potrivit principiilor acestor apărători ai ideilor înnăscute s-ar putea crede că toate aceste raze de lumină native (dacă ar exista aşa ceva) ar trebui să se arate în toată strălucirea lor la cei care nu cunosc nici un ascunziş, care nu cunosc de fel meşteşugul disimulării şi ar trebui să ne lase să ne îndoim de existenţa lor acolo tot atît de puţin pe cît ne îngăduie să ne îndoim de înclinarea spre plăcere a acestor persoane şi de sila lor faţă de suferinţă. Dar vai! Ce maxime generale se pot găsi la copii, la idioţi, la sălbatici şi la cei cu totul neinstruiţi? Ce principii universale de cunoaştere? Ideile lor sînt puţine şi mărginite, dobîndite de la obiectele cu care ei au avut mai mult de-a face şi care au produs asupra simţurilor lor cele mai frecvente şi cele mai puternice impresii. Un copil îşi cunoaşte doica şi leagănul şi, treptat, jucăriile pentru o vîrstă ceva mai înaintată, iar un tînăr sălbatic are, poate, după obiceiul tribului său capul plin de ideile de dragoste şi de vînătoare. Mi-e teamă însă că cel ce va aştepta de la un copil neinstruit, sau de la un sălbatic locuitor al pădurilor, acele maxime abstracte şi pretinse principii ale ştiinţelor va vedea că se înşală. Rareori se aud în colibele indienilor [78] asemenea propoziţii generale şi mult mai puţin pot fi ele găsite

în mintea copiilor sau vreo urmă a lor în mintea idioţilor. Ele intră în limbajul şi în preocupările şcolilor şi academiilor naţiunilor culte, obişnuite cu acest fel de convorbiri sau de ştiinţă şi unde disputele sînt frecvente, căci aceste maxime sînt potrivite pentru o argumentare abilă şi folositoare pentru a înfunda pe adversar, însă nu contribuie prea mult la aflarea adevărului, adică la progresul cunoaşterii. Dar despre neînsemnatul folos pe care îl aduc ele progresului cunoaşterii, voi avea prilejul să vorbesc mai pe larg în Cartea a IV-a, cap. 7.

§ 28. *Recapitulare.* Nu ştiu cît de absurde vor părea acestea maeştrilor retoricii şi este puţin probabil că ele vor fi admise de cei ce le aud pentru prima oară. De aceea trebuie să-i rog să nu anticipeze, să amîne puţin de a se pronunţa şi să se abţină de a mă osîndi mai înainte de a fi ascultat tot ce voi spune în continuarea acestui tratat, căci sînt foarte dispus să mă înclin în faţa unor păreri mai bune. Şi deoarece eu caut în mod imparţial adevărul, nu mă voi supăra dacă se va dovedi că am preţuit prea mult propriile mele concepţii, ceea ce, recunosc, sîntem înclinaţi să facem toţi atunci cînd studierea cu sîrguinţă a unui subiect ne-a înfierbîntat capul cu ele. Într-un cuvînt, eu nu pot vedea nici un temei pentru a considera ca fiind înnăscute aceste două faimoase maxime speculative, deoarece ele nu dobîndesc asentimentul universal. Iar asentimentul pe care-l dobîndesc în mod atît de obişnuit nu este altul decît cel de care se bucură, la fel ca şi ele, alte diverse propoziţii care nu sînt socotite înnăscute; şi, în sfîrşit, deoarece asentimentul ce li se acordă ia naştere pe altă cale şi nu se datoreşte unei întipăriri native, după cum se va vedea, nu mă îndoiesc, în continuarea acestui tratat. Şi dacă rezultă că aceste prime principii ale cunoaşterii şi ştiinţei nu sînt înnăscute, atunci, socot eu, despre nici o altă maximă speculativă nu se poate susţine, cu mai multă îndreptăţire, că este înnăscută.

CAPITOLUL III

NU EXISTĂ PRINCIPII PRACTICE[79] ÎNNĂSCUTE

§ 1. *Nu există principii de morală atît de clare şi acceptate în chip atît de general ca maximele speculative mai sus-arătate.* Dacă maximele speculative despre care am vorbit în capitolul precedent nu primesc în mod efectiv un asentiment universal, din

partea tuturor oamenilor, după cum am dovedit acolo, apoi este mult mai vădit în ceea ce priveşte principiile practice, că acestea sînt departe de a se bucura de o acceptare universală şi cred că va fi greu să se dea un exemplu de regulă morală despre care să se poată susţine că primeşte un asentiment atît de general şi de prompt ca maxima: „ceea ce este, este“ ori să fie un adevăr tot aşa de vădit ca maxima: „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie“. De unde rezultă în mod evident că despre ele se poate susţine cu şi mai puţină îndreptăţire că sînt înnăscute, şi că împotriva acestor principii morale se ridică îndoieli mai puternice că ar fi întipăriri native în minte decît împotriva celorlalte. Nu în sensul că prin aceasta adevărul lor ar fi pus în vreun fel sub semnul întrebării. Ele sînt deopotrivă de adevărate, deşi nu sînt deopotrivă de evidente. Maximele speculative citate mai sus sînt evidente prin ele însele, în vreme ce pentru principiile morale este nevoie de raţionament şi chibzuire şi de o anumită gimnastică a minţii, pentru a putea stabili certitudinea adevărului lor. Ele nu stau la vedere ca nişte caractere gravate în minte de la naştere, căci dacă ele ar fi astfel, ar trebui neapărat să fie vizibile de la sine, şi, datorită propriei lor lumini, să fie certe şi cunoscute de toată lumea. Aceasta nu constituie însă nicidecum o scădere a adevărului şi a certitudinii lor; după cum nu constituie de fel o scădere a adevărului şi a certitudinii propoziţiei: „cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte“, faptul că ea nu este tot atît de evidentă ca propoziţia: „întregul este mai mare decît partea“ şi nici aşa de proprie de a primi asentimentul de prima dată cînd este auzită. Este de ajuns că adevărul acestor reguli morale poate fi stabilit şi de aceea este propria noastră vină dacă nu ajungem la o cunoaştere certă a lor. Dar necunoaşterea lor de către mulţi oameni şi încetineala cu care alţii le dau asentimentul, sînt dovezi categorice că ele nu sînt înnăscute şi de aşa natură încît să se ofere singuri privirii lor, fără cercetare.

§ 2. *Fidelitatea şi dreptatea nu sînt recunoscute ca principii de către toţi oamenii.* Că nu există vreun principiu moral cu care toţi oamenii să fie de acord [80], poate să spună oricine este întrucîtva cunoscător al istoriei omenirii şi a privit în toate părţile dincolo de fumul propriei sale vetre. Unde se află acel adevăr practic care este admis de toată lumea fără îndoială sau ezitare, aşa cum ar trebui să fie dacă este înnăscut? Dreptatea şi respectul con-

tractelor[81] este principiul asupra căruia se pare că sînt de acord cei mai mulţi oameni. Acesta este un principiu despre care se crede că ajunge pînă în hrubele hoţilor şi la bandele celor mai mari ticăloşi ; şi că deci chiar cei ce s-au lepădat cel mai mult de omenie sînt fideli între ei şi respectă reguli de dreptate unii faţă de alţii. Admit că înşişi cei fără de lege procedează astfel unul faţă de altul, dar aceasta se întîmplă fără a vedea în aceste reguli legi înnăscute, legi de la natură. Ei le urmează pe acestea ca pe nişte reguli utile în sînul propriei lor grupări ; dar este imposibil să concepem că cineva îmbrăţişează dreptatea ca pe un principiu practic dacă în vreme ce se poartă cinstit cu semenii săi tîlhari de drumul mare, jefuieşte sau omoară pe primul om cinstit pe care-l întîlneşte. Dreptatea şi adevărul sînt legăturile comune ale oricărei societăţi şi de aceea chiar criminalii şi hoţii care au rupt cu tot restul lumii trebuie să fie fideli şi să urmeze reguli de echitate în raporturile dintre ei, altminteri nu pot să-şi menţină unitatea. Dar ar putea oare susţine cineva că cei ce trăiesc din înşelăciune şi jaf au principii înnăscute de adevăr şi dreptate, pe care le recunosc şi cărora le dau asentimentul ? [82].

§ 3. *Răspuns la obiecţia : „deşi, în acţiunile lor, oamenii tăgăduiesc principiile de morală, ei le recunosc în cugetul lor“* [83]. Se va susţine poate că oamenii îşi dau asentimentul în mod tacit, în mintea lor, faţă de acele principii cu care vin în contradicţie acţiunile lor. La aceasta răspund, în primul rînd că întotdeauna am socotit că acţiunile oamenilor exprimă cel mai bine gîndurile lor ; deoarece însă este sigur că acţiunile celor mai mulţi oameni şi declaraţiile publice ale unora din ei, fie că au pus sub semnul întrebării, fie că au tăgăduit aceste principii, este imposibil să stabilim existenţa unui asentiment universal (chiar dacă l-am căuta numai la adulţi) ; şi fără aceasta este imposibil să conchidem că aceste principii sînt înnăscute. În al doilea rînd, este ceva foarte straniu şi neraţional să considerăm ca fiind înnăscute principiile practice care se reduc la pure speculaţii [84]. Principiile practice care vin de la natură sînt menite să fie aplicate şi trebuie să ducă la acţiuni conforme cu ele nu numai la o recunoaştere teoretică a adevărului lor, altminteri se face fără rost deosebire între ele şi maximele speculative [85]. Recunosc că natura a sădit în om o năzuinţă către fericire şi o repulsie faţă de nenorocire ; acestea sînt într-adevăr principii practice înnăscute şi, după cum ar trebui să facă orice principiu înnăscut, continuă neîntrerupt să lucreze

şi să influenţeze fără încetare toate acţiunile noastre, ele pot fi observate necontenit şi pretutindeni, la toate persoanele de orice vîrstă ar fi ele; acestea sînt însă dispoziţii naturale avînd la bază setea de bine, cu întipăriri ale vreunui adevăr în intelect [86]. Nu contest că există tendinţe naturale întipărite în mintea oamenilor şi că, chiar de la primele senzaţii şi percepţii, există unele lucruri care le sînt plăcute şi altele care le sînt neplăcute; unele lucruri către care înclină şi altele de care fug; dar aceasta nu vine cu nimic în sprijinul existenţei în minte a unor caractere înnăscute, care trebuie să fie principiile de cunoaştere ce îndrumează conduita noastră. Departe de a se învedera în acest chip existenţa unor asemenea întipăriri native, aceasta constituie o dovadă împotriva lor; căci dacă ar exista anumite caractere întipărite în intelect de către natură, ca principii de cunoaştere, noi ar trebui să percepem că ele lucrează necontenit în noi şi influenţează cunoaşterea noastră, după cum percepem influenţa pe care o exercită celelalte asupra voinţei şi dorinţelor, care nu încetează niciodată de a fi resorturile şi motivele constante ale tuturor acţiunilor noastre, spre care simţim neîncetat că ne împing cu putere.

§ 4. *Regulile morale au nevoie de dovadă, deci ele nu sînt înnăscute.* O cauză datorită căreia mă îndoiesc de existenţa vreunui principiu practic înnăscut este că, după părerea mea, nu poate fi propusă spre acceptare vreo regulă morală asupra căreia un om să nu poată cere pe drept un argument; ceea ce ar fi cu totul ridicol şi absurd dacă aceste reguli ar fi înnăscute sau cel puţin evidente de la sine, căci orice principiu înnăscut trebuie neapărat să fie astfel şi să nu aibă nevoie de nici o probă pentru a ne încredinţa de adevărul său, de nici o explicaţie pentru a obţine aprobarea noastră. Ar fi socotit ca fiind lipsit de judecată sănătoasă cel care ar cere, pe de o parte, să i se explice sau, pe de alta, ar căuta să explice de ce este imposibil ca un lucru să fie şi totodată să nu fie. Această propoziţie poartă cu ea propria sa lumină şi evidenţă şi nu are nevoie de nici o altă dovadă. Cine îi înţelege termenii o admite numai pentru ea luată în sine, altminteri nimic nu va fi vreodată în stare să-l convingă să facă aceasta. Dacă însă cea mai nedezminţită regulă de morală care este fundamentul tuturor virtuţilor sociale, „poartă-te cu alţii cum ai vrea să se poarte ei cu tine" ar fi propusă cuiva care nu a auzit încă niciodată de ea, dar care este în stare să-i priceapă înţelesul, nu ar putea oare el, fără să săvîrşească o nerozie, să ceară un

argument? Şi nu ar fi ţinut oare cel ce a propus regula să-i dovedească acestuia adevărul şi caracterul raţional al ei? Aceasta arată însă limpede că ea nu este înnăscută; căci dacă ar fi astfel, ea nu ar putea nici să aibă nevoie de vreo dovadă, nici să fie dovedită, ci ar trebui neapărat (cel puţin de îndată ce ar fi auzită şi înţeleasă) să fie primită şi recunoscută ca un adevăr incontestabil, de care un om nu poate în nici un chip să se îndoiască. Aşa că adevărul tuturor acestor reguli morale depinde în mod evident de altul anterior lor [87], din care ele trebuie să fie deduse, ceea ce nu s-ar putea întîmpla dacă ele ar fi înnăscute sau măcar evidente de la sine.

§ 5. *Exemplul respectării convenţiilor.* Că oamenii trebuie să respecte convenţiile încheiate de ei este desigur o importantă şi incontestabilă regulă de morală. Dar dacă totuşi un creştin, care crede în fericirea şi nefericirea din cealaltă viaţă, ar fi întrebat de ce trebuie un om să-şi ţină cuvîntul, el va arăta aceasta drept motiv: „pentru că Dumnezeu, în puterea căruia stă viaţa veşnică şi moartea, ne-o cere". Dacă i se va pune însă aceeaşi întrebare unui discipol al lui Hobbes, el va răspunde: „pentru că societatea cere aceasta şi Leviathan vă va pedepsi dacă nu faceţi aşa". Iar dacă ar fi fost întrebat acelaşi lucru unul din vechii filozofi păgîni, el ar fi răspuns: „pentru că a face altfel ar fi necinstit, mai prejos de demnitatea omului şi contrar virtuţii, cea mai înaltă calitate a naturii umane".

§ 6. *Virtutea primeşte aprobarea generală, nu pentru că este înnăscută, ci pentru că este folositoare.* De aci decurge în mod firesc marea diversitate de păreri cu privire la regulile morale, care se întîlneşte la oameni potrivit cu diferitele feluri de fericire pe care ei o au în vedere, adică şi-o fixează ca ţel; diversitate, care n-ar putea exista dacă principiile practice ar fi înnăscute şi întipărite în mintea noastră direct de mîna lui Dumnezeu. Admit că existenţa lui Dumnezeu se vădeşte pe atîtea căi, iar supunerea ce-i datorăm este atît de conformă cu raţiunea, încît o mare parte a oamenilor recunosc legea naturii; dar, cu toate acestea, socot eu, trebuie să convenim că diverse reguli morale pot primi de la oameni o aprobare foarte generală fără ca ei să cunoască ori să admită adevăratul temei al moralei, care nu poate consta decît în voinţa şi în legea unui Dumnezeu, care îi vede pe oameni în întuneric, care are în mînă răsplăţile şi

pedepsele şi destulă putere pentru ca să tragă la răspundere pe cel mai semeţ păcătos. Căci, deoarece Dumnezeu a unit laolaltă, printr-o legătură indestructibilă virtutea şi binele public[88] şi a făcut ca practicarea virtuţii să fie necesară pentru conservarea societăţii şi să fie vădit folositoare tuturor celor cu care omul virtuos are de-a face, nu este de mirare că fiecare, nu numai că recunoaşte, dar şi recomandă şi laudă altora acele reguli, de pe urma respectării cărora de către aceştia este sigur că va trage foloase pentru sine. El poate, fie din interes, fie din convingere, să proclame sacru ceea ce, o dată călcat în picioare şi profanat, el însuşi nu poate să rămînă neatins şi să fie în siguranţă. Aceasta, cu toate că nu micşorează întru nimic obligativitatea morală şi permanentă pe care în mod evident o prezintă aceste reguli, arată totuşi că recunoaşterea lor exterioară de către oameni, prin cuvinte, nu este o dovadă că ele sînt principii înnăscute; ba chiar aceasta nu dovedeşte nici măcar că oamenii le admit în sinea lor, în propria lor minte, ca reguli inviolabile ale propriei lor conduite; căci noi vedem că interesul personal şi nevoile acestei vieţi îi determină pe mulţi oameni la o recunoaştere şi o aprobare exterioară a acestor reguli, dar acţiunile lor dovedesc îndeajuns că ei iau în consideraţie foarte puţin atît pe legiuitorul care a prescris aceste reguli, cît şi iadul pe care acesta l-a orînduit pentru pedepsirea celor ce le încalcă.

§ 7. *Acţiunile oamenilor ne conving că regula virtuţii nu este principiul lor lăuntric.* Căci, dacă nu vom recunoaşte din politeţe prea multă sinceritate declaraţiilor făcute de oameni, ci vom socoti că acţiunile lor le tălmăcesc exact gîndurile, atunci vom vedea că ei nu au o asemenea veneraţie lăuntrică faţă de aceste reguli şi nici o convingere atît de deplină cu privire la certitudinea şi obligativitatea lor. Marele principiu de morală: „poartă-te cu alţii cum ai vrea să se poarte ei cu tine" este mai mult recomandat decît practicat. Dar încălcarea acestei reguli nu poate fi o faptă mai vinovată decît ar părea de smintită şi de contrară chiar interesului pe care oamenii îl urmăresc atunci cînd ei încalcă această regulă, fapta de a învăţa pe alţii că ea nu este o regulă nici morală, nici obligatorie. Se va aduce, poate, argumentul conştiinţei care ne mustră pentru asemenea încălcări, încît obligativitatea lăuntrică şi statornicia regulii s-ar menţine.

§ 8. *Conştiinţa nu este o dovadă că există vreo regulă morală înnăscută.* La aceasta răspund că, nu mă îndoiesc, fără să fie scrise în inima lor, mulţi oameni pot ajunge, pe aceeaşi cale pe care ajung la cunoaşterea altor lucruri să-şi însuşească diverse reguli morale şi să fie convinşi de obligativitatea lor. Alţii pot să fie şi ei de aceeaşi părere datorită educaţiei, anturajului şi obiceiurilor ţării lor ; această convingere, oricum ar fi ea căpătată, va servi să pună la lucru conştiinţa [89], care nu este altceva decît propria noastră opinie sau judecată despre rectitudinea morală sau imoralitatea propriilor noastre acţiuni. Iar dacă conştiinţa ar fi o dovadă a existenţei principiilor înnăscute, ar putea să fie înnăscute şi principiile contrarii, deoarece unii oameni, din acelaşi imbold al conştiinţei, urmăresc ceea ce alţii evită.

§ 9. *Exemple de grozăvii săvîrşite fără remuşcare.* Eu însă nu pot să văd cum ar putea oamenii să încalce vreodată, fără teamă şi cu seninătate, acele reguli morale, dacă ele ar fi înnăscute şi întipărite în mintea lor. Priviţi numai o armată care pradă un oraş şi vedeţi dacă se arată în rîndurile ei vreun respect al principiilor morale, vreun simţ moral sau vreo mustrare de conştiinţă pentru toate violenţele săvîrşite. Tîlhăriile, omorurile, siluirile sînt petrecerile unor oameni care nu au a se teme de pedeapsă sau de reprobare. Nu au existat oare popoare întregi, şi chiar din cele mai civilizate [90], la care părăsirea copiilor şi lăsarea lor pe cîmp ca să moară de foame ori ca să fie mîncaţi de fiare, a fost o practică tot atît de puţin osîndită sau a stîrnit tot atît de puţină silă ca şi procrearea lor ? Nu se îngroapă încă şi azi în unele ţări copilul împreună cu mama dacă aceasta a murit în timpul facerii ? Sau nu este el ucis dacă un pretins astrolog declară că s-a născut într-o zodie rea ? Şi nu există locuri în care copiii îşi omoară sau îşi expun ca să piară părinţii ajunşi la o anumită vîrstă, fără nici o remuşcare ? Într-o regiune din Asia, bolnavii, cînd se crede că boala este fără leac, sînt scoşi din casă şi întinşi pe pămînt înainte de a fi murit şi lăsaţi acolo, expuşi la vînt şi vreme rea, ca să piară fără ajutor sau milă [91]. La mingrelieni, un popor de creştini, este ceva obişnuit să-şi îngroape copiii de vii, fără vreo ezitare [92]. Există locuri în care părinţii îşi mănîncă propriii lor copii [93]. Caraibii aveau obiceiul de a-şi castra copiii pentru a-i îngrăşa şi a-i mînca [94]. Şi Garcilasso de la Vega ne povesteşte despre un popor din Peru la care exista obiceiul ca bărbaţii să îngraşe şi să mănînce copiii

pe care-i făceau cu femeile captive, pe care le păstrau în acest scop drept concubine, iar cînd nu mai puteau face copii, le omorau şi le mîncau şi pe ele [95]. Virtuţile prin care credeau tououpinambosii că îşi asigură intrarea în rai constau în a se răzbuna şi a mînca pe cît mai mulţi dintre duşmanii lor. Ei nu aveau nici măcar un nume pentru Dumnezeu, nu admiteau vreun Dumnezeu, nu aveau nici o religie, nici un cult [96]. Sfinţii care sînt canonizaţi la turci duc vieţi care nu se pot povesti cu decenţă. Voi reda textul în limba în care a fost publicat, un remarcabil pasaj, cu acest subiect, din *Descrierea de călătorie* a lui Baumgarten, care este o carte [97] cu care nu te întîlneşti în fiecare zi. *Ibi (sc. prope Belbes in Aegypto) vidimus sanctum unum Saracenicum inter arenarum cumulos, ita ut ex utero matris prodiit, nudum sedentem. Mos est, ut didicimus, Mahometistis, ut eos qui amentes et sine ratione sunt, pro sanctis colant et venerentur. Insuper et eos qui cum diu vitam egerint inquinatissimam, voluntariam demum poenitentiam et paupertatem, sanctitate venerandos deputant. Ejusmodi vero genus hominum libertatem quandam effraenem habent, domos quas volunt intrandi, edendi, bibendi, et quod majus est, concumbendi; ex quo concubitu si proles secuta fuerit, sancta similiter habetur. His ergo hominibus, dum vivunt, magnos exhibent honores; mortuis vero vel templa vel monumenta extruunt amplissima, eosque contingere ac sepelire maximae fortunae ducunt loco. Audivimus haec dicta et dicenda per interpretem a Mucrelo nostro. Insuper sanctum illum, quem eo loco vidimus, publicitus apprime commendari, eum esse hominem sanctum, divinum, ac integritate praecipuum; eo quod, nec foeminarum unquam esset, nec puerorum, sed tantummodo asellarum concubitor atque mularum!* [98]. Mai multe de acelaşi fel, cu privire la aceşti faimoşi sfinţi ai turcilor, se pot vedea în scrisoarea lui Pietro della Valle din 25 ianuarie 1616. Unde sînt deci aici acele principii înnăscute de dreptate, pietate, recunoştinţă, echitate, castitate? Sau unde este acel asentiment universal care să ne convingă că există asemenea reguli înnăscute? Omorurile în duel, de cînd moda le-a făcut onorabile, sînt săvîrşite fără mustrări de conştiinţă; ba chiar, în multe locuri nevinovăţia [99] în acest caz este cea mai mare ruşine. Iar dacă privim departe de jur împrejur ca să-i cunoaştem pe oameni aşa cum sînt, vom vedea că într-un loc oamenii au remuşcări din pricină că au făcut ori au lăsat nefăcut un lucru, prin care, în alte locuri, ei socotesc că-şi cîştigă un merit.

§ 10. *Oamenii au principii practice contradictorii* [100]. Acela care va studia cu luare aminte istoria omenirii şi va privi departe la diferitele seminţii de oameni, examinînd în mod imparţial acţiunile lor, se va convinge că este greu să se poată indica un principiu de morală sau imagina o regulă de virtute care să nu fie dispreţuită şi reprobată într-un loc sau altul de practica generală a unor societăţi omeneşti întregi, cîrmuite de principii practice şi reguli de viaţă cu totul opuse faţă de cele ale altor societăţi (cu excepţia numai a celor care sînt absolut necesare pentru a împiedica dezmembrarea societăţii şi care de obicei sînt şi ele nesocotite între societăţi diferite).

§ 11. *Popoare întregi resping unele reguli morale.* Aci se va obiecta poate că nu înseamnă că, deoarece regula este încălcată, nu ar fi cunoscută. Sînt de acord că obiecţia se potriveşte acolo unde oamenii, cu toate că încalcă legea, nu o resping, acolo unde teama de dezonoare, de reprobare sau de pedeapsă îi face să arate că legea are asupra lor puterea de a le insufla un oarecare respect. Este însă imposibil de conceput ca toţi oamenii ce fac parte dintr-un popor să respingă şi să tăgăduiască în mod public ceea ce fiecare din ei ar şti, cu siguranţă şi fără vreo îndoială, că este o lege căci aşa ar trebui să facă cei care ar avea-o întipărită în mintea lor de la naştere [101]. Este posibil ca uneori oamenii să recunoască anumite reguli de morală pe care, în sinea lor, să nu le socotească adevărate, ci să arate că le consideră astfel numai pentru a-şi menţine bunul nume şi stima în faţa acelor care sînt convinşi de obligativitatea lor. Dar nu se poate închipui ca o întreagă societate să respingă şi să calce în mod public şi făţiş o regulă de care nu s-ar putea ca toţi membrii ei să nu fie negreşit convinşi în propria lor minte, convinşi că este o lege şi să nu ştie că toţi oamenii cu care au de-a face o recunosc ca atare ; şi, de aceea, fiecare din ei ar trebui să se teamă că-şi atrage din partea celorlalţi tot dispreţul şi ura ce se cuvin celui care se declară singur lipsit de omenie şi celui care, confundînd criteriile recunoscute şi naturale ale binelui şi răului, nu poate fi privit decît ca un duşman declarat al păcii şi al fericirii lor. Oricare principiu practic care ar fi înnăscut nu ar putea să nu fie cunoscut de oricine ca just şi bun. Ca atare, este aproape o contradicţie să presupunem ca membrii unor popoare întregi să dezmintă, atît în vorbele cît şi în faptele lor, în chip unanim şi fără excepţie, ceea ce fiecare dintre ei ştie, cu

cea mai neclintită certitudine că este adevărat, drept și bun. Aceasta este destul pentru a convinge că nici o regulă practică, încălcată în vreun loc cu încuviințarea sau îngăduința publică nu poate fi considerată ca înnăscută. Dar mai am de adăugat ceva ca răspuns la această obiecție.

§ 12. Încălcarea unei reguli, se spune, nu dovedește că ea este necunoscută. Fie și așa ; dar eu susțin că dacă încălcarea ei este îngăduită undeva în mod general, aceasta dovedește că ea nu este înnăscută. Să luăm, de exemplu, una din acele reguli care, fiind cele mai evidente deducții ale rațiunii umane și corespunzătoare înclinării naturale a celei mai mari părți a oamenilor, foarte puțini dintre ei au avut îndrăzneala să le tăgăduiască sau nesăbuința să se îndoiască de ele. Dacă vreuna dintre acestea poate fi socotită ca fiind întipărită de la naștere, apoi despre nici una, cred eu, nu se poate susține cu mai multă îndreptățire că e înnăscută ca despre aceasta : „părinți, ocrotiți și îngrijiți pe copiii voștri". Cînd se spune, așadar, că ea este o regulă înnăscută, ce se înțelege prin aceasta ? Una din două : fie că ea este un principiu înnăscut, care, în toate împrejurările, determină și îndrumează acțiunile tuturor oamenilor ; fie că ea este un adevăr pe care toți oamenii îl au întipărit în minte și pe care, în consecință, ei îl cunosc și îl acceptă. Dar în nici unul din aceste înțelesuri regula nu este înnăscută. Căci, în primul rînd, am dovedit, prin exemplele de mai sus, că ea nu este un principiu care influențează acțiunile tuturor oamenilor și nici nu este nevoie să căutăm tocmai în Mingrelia sau în Peru exemple de neglijare, de maltratare, ba chiar de ucidere a copiilor lor, ori să vedem în acestea numai excese de brutalitate ale unor popoare sălbatice și barbare, cînd ne amintim că la greci și la romani era un procedeu obișnuit și neblamat de a-și părăsi fără milă sau remușcare pruncii nevinovați, în așa fel ca să piară. În al doilea rînd, este de asemenea fals că această regulă este un adevăr înnăscut care e cunoscut de toți oamenii, deoarece „părinți, ocrotiți pe copiii voștri" departe de a fi un adevăr înnăscut, nu este de fel un adevăr, fiind o poruncă, nu o propoziție, așa că ea nu poate fi nici adevărată, nici falsă[102]. Pentru a o face susceptibilă de a fi admisă ca adevărată, trebuie să fie schimbată într-o propoziție cam ca aceasta : „este de datoria părinților să-și ocrotească copiii". Dar ceea ce este o datorie nu se poate concepe fără o lege ; și nici o lege nu poate fi recunoscută ca atare sau presupusă fără

un legiuitor sau fără răsplată şi pedeapsă, aşa că este imposibil ca acesta sau oricare alt principiu practic să fie înnăscut (adică să fie întipărit în minte ca o datorie), fără să presupunem că sînt înnăscute şi ideile de Dumnezeu, de lege, de obligativitate, de pedeapsă şi de viaţă viitoare. Căci este evident de la sine că pedeapsa nu urmează încălcării acestei reguli în această viaţă şi, în consecinţă, că nu are putere de lege în ţările în care modul de a acţiona îndeobşte admis este contrar. Dar aceste idei (care trebuie să fie, toate, înnăscute, dacă este astfel ceva în calitate de datorie), departe de a fi înnăscute, nu sînt clare şi distincte nici măcar la orice om de studiu sau căruia îi place să mediteze şi cu atît mai puţin la orice creatură umană; şi în capitolul următor, va apărea, cred eu, foarte limpede pentru oricare om cu judecată, că una dintre aceste idei care pare mai mult decît toate celelalte să fie înnăscută, nu este (astfel mă refer la ideea de Dumnezeu)[103].

§ 13. Din cele spuse, socot că putem să tragem concluzia certă că orice regulă practică care este încălcată undeva în chip general şi fără vreo împotrivire nu poate să fie considerată ca înnăscută; căci este imposibil ca oamenii să încalce fără ruşine sau teamă, siguri de sine şi cu seninătate, o regulă despre care ei nu s-ar putea să nu ştie cu certitudine că e statornicită de către Dumnezeu (ceea ce ei ar trebui să ştie dacă ea ar fi înnăscută) şi că el va pedepsi fără îndoială încălcarea ei într-o asemenea măsură încît va deveni o foarte proastă afacere pentru infractor. Fără o asemenea cunoştinţă, un om nu poate fi niciodată sigur că ceva este de datoria sa. Ignoranţa sau îndoiala în privinţa legii, nădejdea de a trece neobservat de către legiuitor sau de a scăpa de puterea lui sau de altceva asemănător, pot face pe oameni să se lase pradă dorinţei lor prezente. Dar, dacă cineva vede greşeala şi lîngă ea pedeapsa, păcatul şi alături de el focul pregătit să-l chinuiască, plăcerea care ispiteşte şi mîna atotputernicului ridicată în chip vizibil şi gata să-l sancţioneze (căci aşa trebuie să fie dacă este vorba de vreo datorie întipărită în minte), în acest caz, spuneţi-mi dacă este posibil ca oameni cu o asemenea perspectivă, cu o asemenea cunoştinţă certă, să încalce cu nesăbuinţă şi fără ezitare o lege pe care o poartă întipărită în sufletul lor cu caractere de neşters şi care le sare în ochi în timp ce ei o încalcă; dacă este cu putinţă ca oamenii, în vreme ce simt în ei decretele întipărite acolo de un legiuitor atotputernic,

să nesocotească şi să calce în picioare, siguri de ei şi cu surîsul pe buze, cele mai sfinte porunci ale sale ; şi în fine, dacă este posibil ca un om să sfideze astfel în mod deschis această lege înnăscută şi pe supremul legiuitor, pe cînd toţi cei ce-l văd, ba chiar guvernanţii şi cîrmuitorii poporului care au exact aceeaşi părere ca şi el atît asupra legii cît şi a legiuitorului, să treacă cu vederea, în tăcere ceea ce face el fără să-şi arate nemulţumirea sau fără să blameze cîtuşi de puţin fapta lui ?

Principiile [104] acţiunilor constau, e adevărat, în dorinţele oamenilor, dar aceste dorinţe sînt atît de departe de a fi principii morale înnăscute, încît, dacă ar fi lăsate în toată voia lor, ar duce oamenii la răsturnarea oricărei morale. Legile morale sînt menite să fie un frîu şi o piedică pentru aceste dorinţe [105] excesive, ceea ce ele nu pot fi decît cu ajutorul unor recompense şi pedepse care să covîrşească mulţumirea pe care cineva ar ţinti să şi-o procure prin încălcarea legii. De aceea, dacă în mintea tuturor oamenilor ar fi întipărit ceva ca o lege, atunci toţi oamenii ar trebui negreşit să ştie cu certitudine că pedeapsa va urma în mod sigur şi inevitabil călcării legii. Căci dacă oamenii pot să ignoreze ceea ce este înnăscut ori să se îndoiască în privinţa acestui lucru, atunci nu are nici un rost să se insiste asupra principiilor înnăscute şi să fie susţinute asemenea principii ; adevărul şi certitudinea nu sînt de loc garantate de ele şi oamenii rămîn în aceeaşi stare de nesiguranţă, ca frunza pe apă, cu sau fără ele. O lege înnăscută trebuie să fie însoţită de cunoştinţa limpede şi neîndoielnică a unei pedepse inevitabile şi destul de mare pentru a face ca violarea legii să fie foarte neconvenabilă, afară numai dacă se poate presupune pe lîngă legea înnăscută şi o evanghelie înnăscută [106]. N-aş vrea ca aci să fiu greşit înţeles socotindu-se că deoarece contest că există vreo lege înnăscută aş crede că nu există decît legi pozitive [107]. Este mare deosebire între o lege înnăscută şi o lege naturală, între ceva întipărit în mintea noastră chiar de la origine şi ceva, care ne este necunoscut, dar la a cărui cunoaştere putem ajunge prin folosirea şi aplicarea în modul cuvenit a facultăţilor noastre naturale. Şi eu cred că se îndepărtează deopotrivă de adevăr acei care, căzînd în celelalte extreme, fie că afirmă existenţa legilor înnăscute, fie că tăgăduiesc existenţa vreunei legi ce poate fi cunoscută prin lumina naturii, adică fără ajutorul unei dezvăluiri pozitive.

§ 14. *Acei care susțin că există principii practice înnăscute nu ne spun care sînt acele principii.* Deosebirea dintre oameni cu privire la principiile lor practice este atît de vădită [108], încît eu cred că nu este nevoie să mai spun ceva pentru a arăta că este imposibil să descoperim vreo lege morală înnăscută cu ajutorul acestui semn distinctiv al asentimentului general ; şi aceasta este de ajuns pentru a trezi bănuiala că presupunerea unor asemenea principii înnăscute este numai o părere adoptată fără vreun temei ; căci acei care vorbesc cu atîta siguranță de ele tare se feresc să ne spună care sînt acele principii. Acest lucru ar fi îndreptățit să-l aşteptăm din partea oamenilor care insistă asupra acestei opinii ; şi avem motiv să ne îndoim fie de cunoştințele, fie de dragostea față de aproapele lor a celor care, deşi afirmă că Dumnezeu a întipărit în mintea oamenilor bazele cunoaşterii şi regulile de comportare în viață, sînt totuşi atît de puțin binevoitori cînd e vorba de instruirea aproapelui lor, sau de liniştea omenirii, încît, în mijlocul diversității de păreri care-i tulbură pe oameni nu le arată care sînt acele reguli. Dar, la drept vorbind, dacă ar exista asemenea principii înnăscute, nu ar fi nevoie să le învățăm de la cineva. Dacă oamenii ar găsi întipărite în mintea lor asemenea propoziții înnăscute, ar fi în stare să le distingă cu uşurință de celelalte adevăruri pe care le-ar învăța mai tîrziu şi le-ar deduce din ele, şi nu ar fi nimic mai uşor decît să ştim în ce constau şi cîte sînt ele. Nu ar putea fi mai multă îndoială asupra numărului lor decît asupra numărului degetelor noastre şi este probabil că atunci orice sistem filozofic ar fi dispus să ni le prezinte [109] unul cîte unul. Deoarece însă, după cîte ştiu eu, nimeni nu s-a încumetat încă să ne dea o listă a lor, nu pot fi blamați cei care se îndoiesc de principiile înnăscute, căci chiar cei care ne cer să credem că există asemenea propoziții înnăscute, nu ne spun în ce constau ele. Este uşor de prevăzut că dacă diferiți oameni, făcînd parte din diferite secte, s-ar apuca să întocmească o listă a acelor principii practice înnăscute, ei ar aşterne pe hîrtie numai pe acelea care ar corespunde diferitelor lor ipoteze şi care ar fi potrivite să sprijine doctrinele şcolilor sau bisericilor lor deosebite ; o dovadă limpede că nu există asemenea adevăruri înnăscute. Ba chiar o mare parte dintre oameni sînt atît de departe de a găsi în ei asemenea principii morale înnăscute, încît contestînd oamenilor libertatea, şi prin aceasta făcînd din ei simple maşini, ei înlătură nu numai regulile înnăscute, dar toate regulile de morală, oricare ar fi ele, şi nu

lasă nici o posibilitate de a crede în vreuna dintre aceste reguli celor care nu pot concepe că ar putea exista o lege pentru ceva care nu este un agent liber ; şi pe acest temei trebuie să respingă toate principiile de virtute aceia care nu pot îmbina morala cu activitatea mecanică [110], două lucruri care nu sînt prea uşor de împăcat sau de a fi făcute să subziste laolaltă.

§ 15. *Examinarea principiilor înnăscute propuse de Lordul Herbert* [111]. Întrucît după ce scrisesem cele de mai sus, am fost informat că Lordul Herbert a stabilit care sînt aceste principii înnăscute în cartea sa *De Veritate,* am cercetat-o de îndată, sperînd să găsesc, la un om de o valoare atît de mare, ceva care ar putea să mă lămurească asupra acestui punct şi să pună capăt cercetărilor mele. În capitolul său *De Instinctu naturali,* p. 76, ed. 1656, am întîlnit următoarele şase semne distinctive a ceea ce el numeşte *notitiae communes* : 1) *Prioritas,* 2) *Independentia,* 3) *Universalitas,* 4) *Certitudo,* 5) *Necessitas,* adică după cum explică el, *faciunt ad hominis conservationem* [112], 6) *Modus conformationis,* adică, *Assensus nulla interposita mora* [113]. Şi în ultima parte a micului său tratat, *De Religione Laici,* el spune următoarele despre principiile înnăscute : *Adeo ut non uniuscujus is religionis confinio arctentur quae ubique vigent veritates. Sunt enim in ipsa mente coelitus descriptae, nullisque traditionibus, sive scriptis, sive non scriptis, obnoxiae.* (P. 3.) [114]. Şi : *Veritates nostrae catholicae, quae tanquam indubia Dei effata in foro interiori descripta* [115]. După ce a arătat astfel care sînt semnele distinctive ale principiilor înnăscute, sau ale noţiunilor comune, şi a afirmat că ele sînt întipărite în mintea oamenilor de mîna lui Dumnezeu, el trece să le înşire ; şi ele sînt următoarele : 1) *Esse aliquod supremum numen ;* 2) *Numen illud coli debere* ; 3) *Virtutem cum pietate conjunctam optimam esse rationem cultus divini ;* 4) *Resipiscendum esse a peccatis ;* 5) *Dari praemium vel poenam post hanc vitam transactam* [116]. Deşi recunosc că acestea sînt adevăruri clare şi de o asemenea natură încît, dacă sînt bine explicate, o fiinţă raţională poate cu greu să se abţină de a le acorda asentimentul, eu cred totuşi că autorul este departe de a dovedi că ele sînt întipăriri înnăscute, *in foro interiori descriptae* [117] ; căci trebuie să-mi permit să remarc următoarele :

§ 16. În primul rînd, că aceste cinci propoziţii nu sînt toate acele noţiuni comune scrise în mintea noastră de degetul lui Dumnezeu, că adică sînt mai multe de acest fel, dacă ar fi rezo-

nabil să credem că ar fi vreuna scrisă în acest chip ; căci există alte propoziţii despre care, chiar după propriile sale reguli, se poate pretinde cu tot atîta îndreptăţire, că au o astfel de origine şi pot fi considerate tot aşa de bine drept principii înnăscute ca şi, cel puţin, unele din cele cinci enumerate de către ele. De pildă ca : „Poartă-te cu alţii aşa cum ai vrea să se poarte ei cu tine" şi poate vreo alte cîteva sute, dacă sînt bine examinate [118].

§ 17. În al doilea rînd, că nu pot fi găsite toate semnele sale distinctive în fiecare din cele cinci propoziţii ale sale, anume, primul, al doilea şi al treilea semn distinctiv al său nu se potrivesc în totul cu nici una din ele ; iar primul, al doilea, al treilea, al patrulea şi al şaselea semn distinctiv nu se potrivesc decît foarte puţin cu propoziţia a treia, a patra şi a cincea. Căci, lăsînd la o parte faptul că istoria ne arată că mulţi oameni, şi chiar naţiuni întregi, se îndoiesc de unele din aceste propoziţii, sau chiar de toate, ori le consideră ca false, eu nu pot să văd cum poate fi principiu înnăscut a treia propoziţie, anume că „virtutea unită cu evlavia este cel mai bun chip de a-l preamări pe Dumnezeu", cînd cuvîntul sau sunetul „virtute" este atît de greu de înţeles, expus la atîta incertitudine în ceea ce priveşte sensul lui, iar lucrul pe care-l desemnează — atît de discutat şi de greu de cunoscut. Şi, ca atare, aceasta nu poate fi decît o regulă foarte nesigură pentru conduita omului şi nu este decît de foarte mic folos pentru călăuzirea vieţii noastre, aşa că este foarte nepotrivit să fie definită ca un principiu practic înnăscut [119].

§ 18. Căci să examinăm această propoziţie în ceea ce priveşte înţelesul ei (căci sensul, nu sunetul este şi trebuie să constituie principiul sau noţiunea comună), anume : „virtutea este cea mai bună preamărire a lui Dumnezeu", adică îi este cea mai plăcută ; or, dacă prin virtute înţelegem, cum se întîmplă de obicei, acele acţiuni care potrivit opiniilor, deosebite între ele, existente în diverse ţări, trec drept vrednice de laudă, atunci această propoziţie nu numai că nu va fi certă, dar nu va fi nici măcar adevărată. Dacă prin virtute s-ar înţelege acele acţiuni potrivite cu voinţa lui Dumnezeu sau cu norma de conduită prescrisă de Dumnezeu (care este adevăratul şi singurul criteriu al virtuţii, atunci cînd cuvîntul virtute este întrebuinţat pentru a desemna ceea ce este, prin propria sa natură, bun şi drept), atunci propoziţia „vir-

tutea este cea mai bună preamărire a lui Dumnezeu" va fi cu totul adevărată şi certă, dar de foarte mic folos în viaţa omului, deoarece nu va însemna mai mult decît că „lui Dumnezeu îi place să se îndeplinească ceea ce el porunceşte", ceea ce un om poate să ştie cu certitudine că este adevărat, fără să ştie ce anume porunceşte Dumnezeu, încît să fie tot atît de departe de a avea pentru acţiunile sale vreo normă sau vreun principiu ca şi mai înainte. Şi cred că foarte puţini vor lua propoziţia „lui Dumnezeu îi place să se îndeplinească ceea ce el porunceşte" drept un principiu moral înnăscut întipărit în mintea tuturor oamenilor, deoarece ea ne învaţă atît de puţin (oricît ar fi ea de adevărată şi certă). Oricine face aceasta va avea motiv să considere sute de propoziţii drept principii înnăscute, deoarece există multe care sînt tot atît de îndreptăţite de a fi considerate ca atare şi pe care totuşi nimeni nu le-a trecut încă vreodată în rîndul principiilor înnăscute.

§ 19. Nici propoziţia a patra (adică „oamenii trebuie să se căiască de păcatele lor"), nu este mult mai instructivă pînă cînd se va preciza care sînt acţiunile socotite păcate. Căci întrucît cuvîntul *peccata*, adică „păcate", este întrebuinţat pentru a desemna în general fapte rele care vor atrage o pedeapsă asupra făptuitorilor, ce mare principiu de morală poate fi să ni se spună că ar trebui să regretăm şi să încetăm de a săvîrşi ceea ce ne va aduce o nenorocire, fără să ştim anume care sînt acele fapte care au asemenea urmări ? Aceasta este într-adevăr o propoziţie foarte adevărată şi potrivită să fie întipărită în mintea celor care se presupune că au învăţat care acţiuni sînt păcate de vreun fel, şi să fie acceptate de ei. Dar nici despre această propoziţie, nici despre cea precedentă nu se poate presupune că ar fi principii înnăscute, sau că ar fi de vreun folos chiar dacă ar fi principii înnăscute, afară numai dacă criteriile şi limitele proprii tuturor virtuţilor şi viciilor ar fi întipărite în mintea oamenilor şi ar fi, de asemenea, principii înnăscute, lucru de care, după părerea mea, ne putem îndoi foarte mult. Şi, de aceea, presupun eu, este greu să pară posibil ca Dumnezeu să întipărească în mintea oamenilor principii în cuvinte al căror înţeles este nesigur, ca, de pildă, „virtuţi" şi „păcate", care pentru oameni diferiţi înseamnă lucruri diferite ; ba nici nu se poate de fel presupune că această întipărire să se facă în cuvinte, care, fiind la cele mai multe din aceste principii denumiri foarte generale, nu pot fi înţelese decît

dacă sînt cunoscute cazurile particulare ce se încadrează în ele. Iar în cazurile practice criteriile trebuie să fie desprinse din cunoașterea acțiunilor înseși, iar regulile acestora trebuie să fie independente de cuvinte și anterioare cunoașterii denumirilor; un om trebuie să cunoască aceste reguli, indiferent ce limbă se întîmplă să învețe, fie engleza, fie japoneza, sau chiar dacă nu ar fi învățat nici o limbă sau dacă nu ar înțelege niciodată folosirea cuvintelor, cum se întîmplă cu surdomuții. Atunci cînd se va dovedi că există oameni care știu, fără a cunoaște cuvintele sau fără a fi învățat, datorită legilor și obiceiurilor țării lor, că în preamărirea lui Dumnezeu intră și faptul de a nu omorî pe alt om și acela de a nu avea legături decît cu o singură femeie, și acela de a nu provoca avort, și acela de a nu-ți părăsi copiii în așa fel ca să piară, și acela de a nu lua de la altul ceea ce este al său, cu toate că ai nevoie de acel lucru, ci, dimpotrivă, de a-l ajuta și de a-i da ce-i trebuie și că ori de cîte ori am făcut contrariul ar trebui să ne căim, să regretăm și să ne hotărîm să nu mai facem așa; — atunci cînd, spun eu, se va dovedi că toți oamenii cunosc și își însușesc în mod efectiv toate aceste reguli și numeroase altele de acest fel care sînt îmbrățișate, toate, de aceste două cuvinte generale folosite mai sus, anume *virtutes et peccata*, „virtuți și păcate“, vom avea un temei mai puternic să considerăm aceste principii și pe cele asemănătoare drept noțiuni comune și principii practice; și totuși, la urma urmei, asentimentul universal (dacă ar exista așa ceva cu privire la principiile morale) dat față de adevărurile la a căror cunoaștere se poate ajunge pe altă cale, cu greu ar dovedi că ele sînt înnăscute, și aceasta este tot ceea ce mă străduiesc să arăt.

§ 20. *Răspuns la obiecția potrivit căreia „principiile înnăscute pot fi alterate“*. De asemenea nu ar cîntări prea mult dacă ni s-ar da aici acea replică foarte lesnicioasă, dar nu prea nimerită, și anume că principiile de morală înnăscute pot fi întunecate și pînă la urmă în întregime șterse din mintea oamenilor, de către educație și obicei, precum și de opinia generală a acelora cu care sîntem în relații. Dacă această afirmație a adversarilor mei ar fi adevărată, ea ar spulbera cu totul argumentul asentimentului universal prin care se încearcă a se dovedi teoria principiilor înnăscute. Afară numai dacă acei oameni ar socoti că e rezonabil ca propriile lor convingeri sau acelea ale taberei lor, să fie luate drept asentiment universal — un lucru care se întîmplă nu rareori atunci

cînd oamenii presupun că ei sînt singurii posesori ai unei judecăţi drepte şi resping susţinerile şi opiniile tuturor celorlalţi ca nefiind vrednice de luat în seamă. Şi atunci raţionamentul lor sună astfel : „principiile pe care le recunoaşte ca adevărate întreaga specie umană sînt înnăscute ; acelea pe care le admit oamenii cu judecată dreaptă sînt principiile recunoscute de întreaga specie umană ; noi, şi acei care cred la fel ca noi, sîntem oameni cu judecată ; prin urmare, dacă noi le admitem, principiile noastre sînt înnăscute" ; ceea ce este un foarte nostim fel de a raţiona şi un drum care duce drept la infailibilitate. Căci va fi foarte greu ca printr-o explicaţie dată în acest chip să se înţeleagă cum de există unele principii pe care toţi oamenii le recunosc şi sînt de acord cu ele şi cum de nu există totuşi nici unul dintre aceste principii pe care obiceiurile rele şi proasta educaţie să nu-l fi şters din mintea multor oameni, ceea ce înseamnă a spune că toţi oamenii le admit, dar că totuşi mulţi oameni le resping şi sînt de altă părere. Şi într-adevăr, presupunerea unor asemenea prime principii ne va aduce un foarte mic folos şi vom fi tot aşa de rătăciţi cu sau fără ele, dacă ele pot fi modificate ori şterse cu totul din mintea noastră prin vreo putere omenească, precum, de pildă, voinţa dascălilor noştri sau opiniile celor din jurul nostru şi, cu toată această paradă ce se face cu primele principii şi cu lumina înnăscută, ne vom afla în aceeaşi măsură în întuneric şi în incertitudine ca şi cînd nu ar exista de loc aşa ceva, deoarece este totuna să nu ai nici o normă de conduită ori să ai una care se va deforma într-un fel oarecare, sau dintre norme variabile şi contrare să nu ştii care este cea adevărată. În ceea ce priveşte însă principiile înnăscute, eu îi rog pe adversarii mei să spună dacă ele pot sau nu să fie întunecate şi şterse din minte, prin educaţie şi obiceiuri ; dacă aceasta nu se poate, atunci trebuie să le găsim la fel la toţi oamenii, şi ele trebuie să fie clare în mintea fiecăruia ; iar dacă ele pot fi modificate prin idei venite de la alţii, atunci trebuie să le găsim cu atît mai clare şi mai evidente cu cît sînt mai aproape de izvor, adică la copii şi la analfabeţi, care au fost mai puţin influenţaţi de opinii străine. Pe oricare dintre aceste poziţii s-ar situa ei, vor vedea desigur că e incompatibilă cu faptele vădite şi cu experienţa zilnică [120].

/ § 21. *În lume există principii contrare.* Recunosc cu inima uşoară că există un mare număr de opinii care sînt admise şi îmbrăţişate de către oameni din ţări diferite, cu educaţii şi temperamente dife-

rite ca principii prime şi indiscutabile, dintre care multe nu pot fi adevărate, atît din cauza absurdităţii lor, cît şi din pricină că se contrazic unul pe altul. Şi totuşi toate acele propoziţii, oricît de potrivnice raţiunii ar fi ele, sînt considerate ici şi colo atît de sfinte, încît chiar oameni cu judecată în alte chestiuni mai degrabă s-ar despărţi de viaţă şi de ce au ei mai scump decît să se îndoiască de adevărul lor ori să le îngăduie altora de a se îndoi de aceasta.

§ 22. *Cum ajung de obicei oamenii la principiile lor.* Aceasta, oricît de straniu poate să pară, este totuşi ceea ce confirmă experienţa zilnică ; şi poate că faptul nu va părea atît de surprinzător dacă luăm în consideraţie căile şi treptele pe care are loc aceasta şi modul în care se poate întîmpla în realitate ca învăţături, care nu au alt izvor mai bun decît superstiţia unei doici sau autoritatea unei bătrîne, să se ridice, datorită trecerii vremii şi asentimentului semenilor, la rangul de principii ale religiei sau moralei. Căci cei ce au grijă (după cum spun ei) să dea copiilor lor principii bune (şi sînt puţini care să nu aibă pentru ei înşişi un mănunchi de asemenea principii în care cred), fac să pătrundă în intelectul nebănuitor, şi încă neutru, al copiilor (căci hîrtia albă primeşte orice caractere) acele învăţături pe care ei doresc să le reţină şi să le recunoască deschis copiii. Acestea fiindu-le predate de îndată ce ei au o oarecare putere de înţelegere şi fiindu-le confirmate necontenit în timp ce cresc, fie de recunoaşterea făţişă sau de asentimentul tacit din partea tuturor celor cu care au de-a face, fie cel puţin de aceia despre a căror înţelepciune, cunoştinţe şi evlavie au o părere foarte bună şi care nu îngăduie vreodată să se vorbească despre acele propoziţii în alt fel decît ca despre suportul şi temelia pe care ei îşi sprijină religia sau morala lor, ajung în acest chip să aibă reputaţia de adevăruri indiscutabile, evidente prin ele însele şi înnăscute.

§ 23. La aceasta putem să adăugăm că, atunci cînd oamenii astfel instruiţi ajung la maturitate şi reflectează asupra propriei lor minţi, nu pot găsi acolo nimic mai vechi decît acele opinii care le-au fost predate mai înainte ca memoria lor să fi început a înregistra acţiunile lor sau a nota momentul în care au întîlnit vreun lucru nou ; şi, de aceea ei nu stau la îndoială să conchidă că acele propoziţii, pentru a căror cunoaştere nu pot să găsească nici o origină în ei înşişi, sînt cu siguranţă întipărite în mintea lor de

către Dumnezeu şi natură şi nu predate de alţii. Pe acestea ei le păstrează şi li se supun cu veneraţie, aşa cum fac mulţi faţă de părinţii lor, nu fiindcă este natural, — căci copiii nu fac aceasta acolo unde nu sînt învăţaţi să o facă, — ci fiindcă ei consideră că e ceva natural, întrucît au fost întotdeauna educaţi astfel şi nu-şi amintesc de momentul în care a început acest respect.

§ 24. Că aceasta se întîmplă va apărea foarte verosimil şi aproape inevitabil dacă luăm în consideraţie natura umană şi caracterul treburilor omeneşti. Cei mai mulţi oameni nu pot să trăiască fără a-şi folosi timpul muncind zilnic în meseria lor, nici să fie liniştiţi în cugetul lor dacă nu au unele temeiuri sau principii pe care să-şi sprijine gîndurile. Greu se poate găsi un om cu intelectul atît de nestatornic şi superficial să nu-şi însuşească unele propoziţii pe care ei le respectă, care sînt pentru el principiile pe a căror putere îşi întemeiază raţionamentele şi cu ajutorul cărora judecă adevărul şi neadevărul, ceea ce este drept şi ceea ce este nedrept. Unii oameni sînt lipsiţi de pricepere şi de răgaz, alţii de imbold lăuntric, iar altora li s-a spus că trebuie să nu cerceteze, aşa că se găsesc puţini care să nu fie determinaţi să primească aceste principii pe garanţia altora, fără să le examineze, din cauza ignoranţei şi lenei lor, a educaţiei sau a pripelii.

§ 25. Acesta este în mod evident cazul tuturor copiilor şi al oamenilor tineri. Iar obiceiul, fiind o forţă mai mare decît natura, mai totdeauna îi face pe oameni să preamărească drept ceva divin lucrurile în faţa cărora s-au obişnuit să-şi plece mintea şi să-şi supună intelectul, încît nu este de mirare că oamenii adulţi, fie că sînt încurcaţi în treburile necesare vieţii, fie că sînt doritori de plăceri, nu se opresc să cerceteze în chip temeinic credinţele lor, mai cu seamă atunci cînd unul din principiile lor este că principiile nu trebuie să fie puse la îndoială. Şi chiar dacă oamenii ar avea răgazul, facultăţile şi voinţa necesare, cine este acela care ar îndrăzni să clatine fundamentul tuturor gîndurilor şi acţiunilor lui trecute şi să rabde atragerea asupra sa a ruşinii de a fi trăit multă vreme cu totul în greşeală şi eroare? Cine este destul de îndrăzneţ să înfrunte dezonoarea care îi aşteaptă pe toţi cei ce îndrăznesc să nu fie de acord cu opiniile adoptate de ţara sau partidul lor? Şi unde se poate afla omul care să poată răbda să fie numit zănatic, sceptic sau ateu, fiind sigur că aşa se va întîmpla aceluia care se va îndoi cît de puţin de vreuna din opiniile co-

mune? Şi îi va fi mult mai teamă să se îndoiască de acele principii cînd va gîndi, cum fac cei mai mulţi oameni, că ele sînt norme aşezate de Dumnezeu în mintea sa pentru a-i servi drept regulă şi piatră de încercare pentru toate celelalte opinii. Şi ce-l poate împiedica să creadă că acele principii sînt sacre, cînd el vede că ele sînt primele sale gînduri dintre toate şi cele mai respectate de către ceilalţi oameni?

§ 26. Este uşor să ne închipuim cum se întîmplă, în acest fel, că oamenii adoră idolii aşezaţi în mintea lor, îndrăgesc noţiunile cunoscute de multă vreme şi aplică eticheta divinităţii pe absurdităţi şi erori şi devin astfel adoratori zeloşi de tauri şi maimuţe; şi îşi susţin opiniile, se bat şi mor în apărarea acestora *Dum solos credit habendos esse Deos, quos ipse colit*[121]. Căci, deoarece facultăţile raţionale ale sufletului, care sînt aproape permanent folosite (cu toate că nu totdeauna în mod prudent şi înţelept) nu pot fi puse în funcţiune de cei mai mulţi oameni din lipsa de fundament şi sprijin, căci ei din lene sau distracţie — sau din lipsă de timp, de adevărate ajutoare sau din alte cauze — nu pot să pătrundă pînă la principiile cunoaşterii şi să urmărească adevărul pînă la izvorul şi originea sa, astfel că pentru ei este firesc şi aproape de neînlăturat să-şi însuşească unele principii de împrumut[122]; acestea, fiind reputate şi presupuse ca dovezi evidente ale altor lucruri, sînt socotite că nu au nevoie ele înseşi de nici o altă dovadă. Oricine va primi în mintea sa asemenea principii şi le va păstra cu respectul arătat de obicei principiilor, fără a îndrăzni vreodată să le examineze, ci obişnuindu-se să creadă în ele pentru că trebuie să fie crezute, va putea admite drept principiu înnăscut orice absurditate izvorîtă din educaţia lui sau din obiceiurile ţării sale; şi privind îndelung aceleaşi obiecte îşi va slăbi vederea atît de mult, încît va lua monştrii din propriul său creier drept imaginile divinităţii şi opera mîinilor acesteia.

§ 27. *Principiile trebuie să fie examinate.* Din diversitatea principiilor opuse, acceptate şi păstrate de către tot soiul de oameni, se poate vedea uşor cît sînt de mulţi acei care ajung pe această cale la principii pe care le cred înnăscute. Şi aceluia care va nega că aceasta este metoda prin care cei mai mulţi oameni ajung la convingerea că principiile lor sînt adevărate şi evidente, îi va părea poate greu să dea socoteală pe orice altă cale de principiile contradictorii în care oamenii cred cu tărie, le afirmă cu încredere

şi pe care mulţi din ei sînt gata oricînd să le pecetluiască cu sîngele lor. Într-adevăr, dacă ar fi privilegiul principiilor înnăscute să fie primite pe propria lor autoritate şi fără examinare, nu ştiu ce nu s-ar putea crede sau cum s-ar putea pune la îndoială principiile cuiva. Dacă ele pot şi trebuie să fie examinate şi încercate, doresc să ştiu cum pot fi încercate primele principii înnăscute ; sau cel puţin este rezonabil să întrebăm care sînt semnele şi caracterele prin care adevăratele principii înnăscute pot fi deosebite de celelalte, astfel ca, în mijlocul atîtor pretendenţi, să fiu ferit de greşeli într-o chestiune atît de importantă ca aceasta. Cînd aceasta se va realiza, voi fi gata să îmbrăţişez asemenea propoziţii binevenite şi folositoare. Dar pînă atunci pot să mă îndoiesc cu toată modestia, deoarece mă tem că greu se va dovedi că asentimentul universal (singura caracteristică invocată) este un semn destul de bun ca să îndrumeze alegerea mea şi să mă asigure de existenţa vreunui principiu înnăscut. Din cele ce s-au spus rezultă neîndoios că nu există nici un principiu practic asupra căruia toţi oamenii să fie de acord şi prin urmare nici unul nu este înnăscut.

CAPITOLUL IV

ALTE CONSIDERAŢII ATÎT SPECULATIVE CÎT ŞI PRACTICE CU PRIVIRE LA PRINCIPIILE ÎNNĂSCUTE[123]

jud

§ 1. *Principiile nu pot fi înnăscute dacă nu sînt înnăscute şi ideile despre ele.* Dacă acei care ar vrea să ne convingă că există principii înnăscute nu le-ar fi luat pe toate laolaltă [124], ci ar fi examinat separat părţile din care sînt făcute aceste propoziţii, poate că nu ar fi fost atît de grăbiţi să creadă că sînt înnăscute, deoarece dacă ideile din care sînt formate acele adevăruri nu sînt înnăscute, este imposibil ca propoziţiile formate din ele să fie înnăscute sau cunoştinţa ce avem despre ele să fie născută o dată cu noi. Căci dacă ideile nu sînt înnăscute, a fost o vreme cînd mintea noastră era lipsită de acele principii şi deci ele nu sînt înnăscute, ci au altă origine, fiindcă acolo unde nu există idei nu poate exista nici o cunoaştere, nici un asentiment, nici o propoziţie mintală sau verbală despre ele.

§ 2. *Ideile şi mai cu seamă ideile din care sînt făcute principiile nu se nasc o dată cu copiii.* Dacă examinăm cu atenţie copiii nou-născuţi, vom avea puţine motive să credem că aduc cu ei pe lume multe idei, căci, cu excepţia poate a unor idei slabe despre foame, sete şi căldură şi unele dureri pe care le-au putut simţi în pîntecele mamei, nu există în ei nici cea mai mică urmă de idei determinate şi mai cu seamă de ideile care corespund termenilor din care sînt făcute acele propoziţii universale privite ca principii înnăscute. Putem percepe cum mai tîrziu ideile vin treptat în mintea lor şi cum nu dobîndesc nici mai multe idei şi nici altele decît cele procurate lor de către experienţă şi observarea lucrurilor ce le-au ieşit în cale; ceea ce ar putea fi suficient ca să ne convingă că ele nu sînt caractere întipărite în minte de la origine.

§ 3. „Este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie" este cu siguranţă un principiu înnăscut (dacă există vreunul) [125]. Dar poate cineva să creadă sau să spună că imposibilitatea şi identitatea sînt două idei înnăscute? Sînt ele din acelea pe care le au toţi oamenii şi cu care au venit ei pe lume? Şi sînt ele primele idei pe care le au copiii şi anterioare tuturor ideilor dobîndite? Dacă sînt înnăscute, ele trebuie să fie astfel [126]. Are copilul ideea imposibilităţii şi a identităţii înainte de a avea pe aceea de alb sau negru, de dulce sau amar? Şi din cunoaşterea acestui principiu trage copilul încheierea că sînul frecat cu pelin nu mai are acelaşi gust ca înainte? Oare cunoaşterea efectivă că *Impossibile est idem esse, et non esse* [127] face pe copil să deosebească pe mama lui de un străin, să iubească pe mamă şi să fugă de străin? Sau poate că mintea se îndrumează singură şi-şi îndrumează asentimentul prin idei pe care nu le-a avut încă? Sau poate că intelectul trage concluzii din principii pe care încă niciodată nu le-a cunoscut sau înţeles? Denumirile „imposibilitate" şi „identitate" reprezintă două idei atît de departe de a fi înnăscute, sau născute o dată cu noi, încît este nevoie de multă atenţie şi grijă, cred eu, ca să le formulăm în mod just în intelectul nostru. Ele sînt atît de departe de a veni pe lume o dată cu noi, atît de departe de gîndurile prunciei şi copilăriei, încît eu cred că, după cercetare, se va afla că mulţi oameni maturi sînt lipsiţi de ele.

§ 4. *Identitatea nu este o idee înnăscută.* Dacă identitatea (ca să dăm numai acest exemplu) ar fi întipărită din naştere şi, în consecinţă, ar fi atît de clară şi evidentă pentru noi încît ar trebui

să o cunoaştem chiar din leagăn, aş dori bucuros să mă lămurească un copil de şapte ani sau un bătrîn de şaptezeci, dacă un om care este creatură făcută din trup şi suflet, este acelaşi om atunci cînd corpul său se schimbă; dacă Euforbus şi Pitagora care au avut acelaşi suflet [128], au fost acelaşi om cu toate că au trăit la distanţă de cîteva secole unul de altul; ba chiar dacă şi cocoşul în care a trecut acelaşi suflet, nu era aceeaşi fiinţă ca Euforbus şi Pitagora? De unde se va vădi poate că ideea noastră de identitate nu este aşa de stabilă şi clară încît să merite s-o credem înnăscută în noi [129]. Căci dacă aceste idei înnăscute nu sînt clare şi distincte astfel ca să poată fi cunoscute în mod universal şi acceptate în chip natural, ele nu pot fi subiecte de adevăruri universale şi neîndoioase, ci vor fi prilej de neînlăturat de veşnică nesiguranţă. Căci eu bănuiesc că ideea fiecărui om despre identitate nu va fi la fel cu aceea pe care a avut-o Pitagora şi mii de urmaşi ai săi. Şi atunci care va fi adevărată? Care va fi înnăscută? Sau există două idei diferite despre identitate, ambele înnăscute?

§ 5. Nici să nu creadă cineva că întrebările pe care le pun aci în legătură cu identitatea omului sînt simple speculaţii deşarte. Chiar dacă ar fi astfel, încă ar fi destul ca să se facă dovada că nu există în intelectul oamenilor nici o idee înnăscută despre identitate. Acela care va medita cu puţină luare aminte asupra învierii morţilor şi va vedea că justiţia divină va chema la judecată exact pe aceiaşi oameni să fie fericiţi sau nenorociţi în viaţa de apoi, după cum au făcut bine sau rău în această viaţă, va găsi poate că nu este uşor să hotărască ce înseamnă acelaşi om şi în ce constă identitatea şi nu se va grăbi să creadă că el, toată lumea şi chiar copiii au o idee clară despre identitate.

§ 6. *Intregul şi partea nu sînt idei înnăscute.* Să examinăm acel principiu matematic că „întregul este mai mare decît partea". Cred că acesta este socotit ca făcînd parte dintre principiile înnăscute şi cred că are tot atîtea drepturi la aceasta ca oricare alt principiu. Totuşi nimeni nu crede că este aşa [130] dacă se gîndeşte că ideile cuprinse în principiu (întregul şi partea) sînt cu totul relative [131]. Însă ideile pozitive de care ele atîrnă în mod propriu şi nemijlocit sînt întinderea şi numărul, iar întregul şi partea exprimă numai relaţiile lor. Astfel dacă întregul şi partea sînt idei înnăscute, atunci tot astfel trebuie să fie şi întinderea şi numărul, deoarece este imposibil să avem idee despre o relaţie, fără să avem

vreo idee despre lucrul căruia îi aparţine şi pe care este întemeiată. Acum, dacă ideile de întindere şi de număr sînt întipărite de către natură în mintea oamenilor, las ca acest lucru să fie cercetat de către susţinătorii principiilor înnăscute [132].

§ 7. *Ideea de adoraţie nu este înnăscută* [133]. Că „Dumnezeu trebuie să fie adorat" este fără îndoială un adevăr atît de însemnat pe cît poate concepe mintea omenească şi merită primul loc între toate principiile practice, şi totuşi nu poate fi în nici un chip considerat ca înnăscut dacă nu sînt înnăscute şi ideile de Dumnezeu şi de adoraţie. Că ideea desemnată de termenul „adoraţie" nu se află în intelectul copiilor şi că nu este un caracter întipărit în minte de la origine va recunoaşte, cred, cu uşurinţă oricine vede cît de puţini oameni dintre adulţi au o noţiune clară şi distinctă despre aceasta. Şi cred că nimic nu este mai ridicol decît să spui că principiul „Dumnezeu trebuie să fie adorat" le este înnăscut copiilor şi totuşi că ei nu ştiu ce este adoraţia lui Dumnezeu, care este datoria lor. Dar să trecem mai departe.

§ 8. *Ideea de Dumnezeu nu este înnăscută* [134]. Dacă vreo idee poate fi privită ca înnăscută, atunci, dintre toate ideile, ideea de Dumnezeu poate să fie socotită astfel pentru multe motive, căci este greu de conceput cum ar putea exista principii morale înnăscute, fără o idee înnăscută despre dumnezeire. Fără noţiunea unui legiuitor este imposibil să avem noţiunea unei legi şi obligaţia de-a o respecta [135]. Pe lîngă ateii cunoscuţi la cei vechi şi înfieraţi de istorie, nu s-au descoperit oare graţie navigaţiei în ultimele veacuri naţiuni întregi în golful Soldania [136], în Brazilia [137], în Boranday [138] şi în insulele Caraibe etc., la care nu s-a găsit nici o noţiune despre Dumnezeu şi despre religie? Nicholaus del Techo scrie în *Literis, ex Paraquaria de Caaiguarum Conversione*, următoarele: *Reperi eam gentem nullum nomen habere, quod Deum et hominis animam significet: nulla sacra habet, nulla idola* [139]. Acestea sînt exemple de naţiuni la care natura primitivă a fost lăsată singură fără sprijinul culturii şi instrucţiunii şi fără progresul artelor şi ştiinţelor. Se pot găsi însă alte naţiuni, care s-au bucurat în foarte largă măsură de aceste avantaje şi cărora totuşi le lipseşte ideea de Dumnezeu şi cunoaşterea lui, fiindcă nu şi-au îndrumat mintea pe acea cale. Nu mă îndoiesc că va fi o surpriză pentru alţii, cum a fost şi pentru mine, să afle că siamezii fac parte dintre aceste naţiuni; pentru aceasta,

ei pot să consulte lucrarea fostului trimis al regelui Franţei acolo [140], în care acesta nu relatează nimic mai bun nici despre chinezi [141]. Şi dacă nu veţi crede pe La Loubère, atunci misionarii Chinei, chiar iezuiţii, marii panegirişti ai chinezilor, sînt cu toţii pînă la un om, de acord şi ne vor convinge că cei din secta literaţilor, adică a învăţaţilor, care păstrează vechea religie a Chinei şi care constituie casta dominantă de acolo, cu toţii sînt atei. (Vezi Navarette, în *Colecţia de călătorii*, vol. I, şi *Historia Cultus Sinensium)* [142]. Şi poate că dacă am privi cu atenţie viaţa şi spusele unor oameni nu atît de depărtaţi de noi, am avea şi noi prea destule motive să ne temem că mulţi oameni din ţări mai civilizate nu au puternic şi clar întipărită în minte ideea de divinitate şi că lamentările cu privire la ateism ce se fac auzite din amvon nu sînt fără temei. Şi cu toate că azi numai cîţiva scelerați care şi-au pierdut ruşinea mărturisesc pe faţă că sînt atei, am auzi poate mai mult vorbind despre ateism pe alţii, dacă nu le-ar închide gura frica de sabia magistratului sau de blamul semenilor lor. Dacă s-ar înlătura temerea de pedeapsă sau ruşine, aceşti oameni şi-ar declara ateismul tot aşa de deschis cum îl arată prin felul lor de viaţă [143].

§ 9 [144]. Dar dacă toţi oamenii de pretutindeni ar avea noţiunea unui Dumnezeu (istoria ne învaţă însă contrariul), nu ar urma de aci că ideea de Dumnezeu este înnăscută. Căci, chiar dacă nu s-ar găsi nici o naţiune care să nu posede o denumire şi cîteva noţiuni vagi despre el, totuşi aceasta nu ar dovedi că ele sînt întipăriri native în minte, după cum denumirile de „foc", „soare", „căldură" sau „număr" nu dovedesc că ideile pe care le desemnează sînt înnăscute, numai pentru motivul că denumirile acestor lucruri şi ideile despre ele sînt atît de universal admise şi cunoscute de oameni. Pe de altă parte, nici lipsa unei asemenea denumiri sau lipsa unei astfel de noţiuni din mintea oamenilor [145], nu ar fi un argument în contra existenţei unui Dumnezeu, după cum nu ar constitui o dovadă că nu există magnet pe lume faptul că o mare parte dintre oameni nu au nici noţiunea unui asemenea lucru, nici o denumire pentru el ; tot astfel, n-ar fi nici umbră de argument pentru a dovedi că nu există diferite specii distincte de îngeri, adică de fiinţe raţionale deasupra noastră, faptul că noi nu avem nici o idee despre asemenea specii distincte sau denumiri pentru ele [146]. Căci oamenii, primindu-şi bagajul de cuvinte din limbajul obişnuit în ţara lor, nu pot să evite de a dobîndi unele idei privi-

toare la lucrurile ale căror denumiri le aud pronunţate deseori de către cei cu care stau de vorbă, şi dacă ei capătă prin cuvinte noţiunea de perfecţie, de mărire sau de ceva extraordinar, dacă aceasta este însoţită de teamă sau de interes, dacă totodată intră în minte frica de o putere absolută şi irezistibilă, atunci este probabil că ideea se va adînci mai mult şi se va întinde mai departe, mai cu seamă dacă se potriveşte cu lumina raţiunii [147] şi poate fi dedusă în mod natural din fiecare parte a cunoaşterii noastre, cum se întîmplă cu ideea de Dumnezeu. Căci semnele vizibile ale înţelepciunii şi puterii extraordinare apar atît de vădit în toate operele creaţiei, încît dacă o fiinţă raţională reflectează la ele în chip serios, ea nu poate să nu descopere o d i v i n i t a t e ; iar influenţa pe care trebuie să o exercite în chip necesar descoperirea unei asemenea fiinţe asupra minţii tuturor celor care au auzit o dată de ea este atît de mare şi aduce cu ea gînduri de atîta importanţă şi cu atîta putere de răspîndire, încît mi se pare mai straniu să se găsească undeva o întreagă naţiune atît de sălbatică încît să nu aibă noţiunea unui Dumnezeu, decît să nu aibă nici o noţiune despre numere sau despre foc.

§ 10 [148]. Numele lui Dumnezeu o dată rostit într-o parte a lumii pentru a desemna o fiinţă superioară, puternică, înţeleaptă şi invizibilă, conformitatea unei asemenea noţiuni cu principiile raţiunii şi interesul pe care oamenii îl vor avea totdeauna s-o amintească adesea trebuie în mod necesar s-o răspîndească în lung şi-n lat şi s-o treacă tuturor generaţiilor următoare ; totuşi faptul că această denumire este primită în mod general şi că cu ajutorul ei unele noţiuni imperfecte şi nesigure au intrat în mintea oamenilor fără judecată nu dovedeşte că ea este înnăscută [149]; aceasta înseamnă numai că acei care au descoperit-o au folosit just raţiunea lor, s-au gîndit matur la cauzele lucrurilor şi le-au urmărit pînă la origine. De la aceşti oameni, alţii cu mai puţină judecată au primit o noţiune atît de importantă şi, o dată primită, ea nu a mai putut fi pierdută uşor.

§ 11 [150]. Aceasta este tot ce s-ar putea deduce din ideea de Dumnezeu, dacă s-ar găsi în chip universal la toate seminţiile omeneşti şi dacă ar fi recunoscută de către toţi oamenii maturi din toate ţările. Căci generalitatea recunoaşterii unui Dumnezeu nu se întinde, după părerea mea, mai mult. Iar dacă aceasta ar fi destul pentru a dovedi că ideea de Dumnezeu este înnăscută,

atunci ar dovedi că şi ideea de foc este de asemenea înnăscută, deoarece cred că se poate spune pe drept că nu este nimeni pe lume care să aibă ideea de Dumnezeu şi să nu aibă şi ideea de foc. Nu mă îndoiesc că dacă un grup de copii ar fi aşezaţi pe o insulă unde nu există foc, cu siguranţă că ei nu ar avea nici o noţiune despre un asemenea lucru, nici denumire pentru el, oricît de cunoscut şi obişnuit ar fi el în restul lumii. Şi poate că ei ar fi tot atît de departe de a putea concepe noţiunea şi denumirea unui Dumnezeu pînă cînd unul dintre ei s-ar gîndi să cerceteze cauzele şi alcătuirea lucrurilor; ceea ce l-ar conduce uşor la noţiunea unui Dumnezeu. Şi o dată ce-i va învăţa şi pe ceilalţi, raţiunea şi înclinarea firească a propriilor lor gînduri vor răspîndi după aceea învăţătura printre ei şi vor continua-o.

§ 12. *Răspuns la obiecţia :*[151] *„Deoarece este ceva potrivit cu bunătatea lui Dumnezeu ca toţi oamenii să aibă o idee despre el, ideea de Dumnezeu este întipărită de el în mintea oamenilor“.* Într-adevăr, se susţine că este ceva potrivit cu bunătatea lui Dumnezeu ca acesta să întipărească în mintea oamenilor caractere şi noţiuni despre el însuşi şi să nu lase pe oameni în întuneric şi îndoială cu privire la un lucru atît de important, asigurîndu-şi în acest chip omagiul şi veneraţia datorate de o creatură atît de inteligentă ca omul; de aceea, a făcut el aceasta.

Dacă acest argument are vreo forţă probantă, el va dovedi mult mai mult decît se aşteaptă acei care se folosesc de el în acest caz. Căci dacă noi putem conchide că Dumnezeu a făcut pentru oameni tot ceea ce oamenii vor socoti că este mai bun pentru ei, pentru că aşa ceva corespunde bunătăţii sale, atunci aceasta va dovedi nu numai că Dumnezeu a întipărit în mintea oamenilor ideea despre el, dar că el a întipărit acolo în mod clar şi cu caractere clare tot ceea ce oamenii ar trebui să ştie şi să creadă despre el, tot ceea ce ar trebui să facă ascultînd de voinţa sa şi că el le-a dat o voinţă şi sentimente potrivite cu intenţiile sale. Fără îndoială că oricine va socoti că aceasta este mai bine pentru oameni decît să bîjbîie prin întuneric după cunoaştere, precum ne spune sf. Paul că umblau toate popoarele în căutarea lui Dumnezeu (Acte XVII, 27); că este mai bine decît ca voinţa lor să se împotrivească intelectului şi poftele lor să se pună în calea datoriei. Catolicii spun că este preferat pentru oameni, şi potrivit cu bunătatea lui Dumnezeu, să existe un judecător infailibil al neînţelegerilor de pe pămînt, şi că de aceea există unul.

Şi, pentru acelaşi motiv, eu spun că ar fi mai bine pentru oameni ca fiecare din ei să fie infailibil. Eu îi las să reflecteze dacă, în virtutea acestui argument, ei vor crede că fiecare om este infailibil [152]. Eu cred că este un foarte bun argument să spui că „Dumnezeu nemărginit de înţelept a rînduit lucrurile astfel şi de aceea aşa este cel mai bine". Îmi pare însă că este cam prea mare încrederea în înţelepciunea noastră să spunem : „Socot că aşa este cel mai bine şi de aceea Dumnezeu a rînduit lucrurile astfel". Iar în chestiunea ce avem în faţă, în zadar am vrea să dovedim pe un asemenea temei că Dumnezeu a rînduit lucrurile astfel, deoarece experienţa neîndoielnică ne arată că nu este adevărat. Dar Dumnezeu nu a lipsit pe oameni de bunătatea sa chiar fără să întipărească în mintea lor asemenea cunoştinţe originare ; deoarece el a înzestrat pe om cu acele facultăţi care-i vor servi să descopere îndeajuns toate lucrurile necesare menirii unei asemenea fiinţe ; şi nu mă îndoiesc că voi putea arăta că un om poate, prin folosirea potrivită a facultăţilor sale naturale, să ajungă la cunoaşterea lui Dumnezeu şi a altor lucruri care îl privesc, fără ajutorul nici unui principiu înnăscut. După ce Dumnezeu a înzestrat pe om cu acele facultăţi de cunoaştere pe care omul le posedă, nu mai era obligat de bunătatea lui să sădească în mintea omului şi acele noţiuni înnăscute, după cum, dîndu-i raţiune, mîini şi materiale, nu a trebuit să-i mai construiască poduri sau case [153] ; de acestea însă, unii oameni, deşi sînt bine înzestraţi cu aptitudini, duc lipsă în totul sau în bună parte, după cum sînt unii oameni care sînt cu desăvîrşire lipsiţi de ideea de Dumnezeu şi de principii de morală, sau, în orice caz, nu au decît principii foarte greşite ; în ambele cazuri, motivul este că ei niciodată nu şi-au folosit cu stăruinţă talentele, facultăţile şi forţele în acest scop, ci s-au mulţumit cu opiniile, obiceiurile şi cu lucrurile din ţara lor aşa cum le-au găsit, fără să privească mai departe. Dacă eu sau dumneata ne-am fi născut în golful Soldaniei poate că gîndurile şi noţiunile noastre nu ar fi depăşit pe cele grosolane ale hotentoţilor care locuiesc acolo ; şi dacă Apochancana, regele Virginiei, ar fi fost educat în Anglia, poate ar fi fost un tot atît de priceput teolog şi un tot atît de bun matematician ca şi unul de aici, deosebirea dintre el şi un englez mai cult constînd numai în aceea că exerciţiul facultăţilor sale a fost limitat la moravurile, obiceiurile şi noţiunile din propria sa ţară şi nu a fost niciodată îndreptat în altă parte sau în cercetări mai îndepărtate ; şi dacă

nu are nici o idee despre un Dumnezeu, este numai fiindcă nu a urmat acele gînduri care l-ar fi îndreptat către el.

§ 13. *Ideea de Dumnezeu diferă la oameni diferiți.* Sînt de acord că dacă ar fi aflat vreo idee întipărită în mintea oamenilor, sîntem îndreptățiți să ne așteptăm ca ea să fie noțiunea creatorului lor, ca o pecete aplicată de Dumnezeu asupra propriei sale creații, pentru a le aminti oamenilor atîrnarea de el și datoria lor față de dînsul și că în aceasta ar trebui să apară primele exemple de cunoaștere umană. Dar cît de tîrziu se poate descoperi la copii o asemenea noțiune! Și cînd o găsim, ea seamănă mult mai mult cu opinia și noțiunea dascălului decît cu o noțiune care reprezintă pe adevăratul Dumnezeu! Acela care va observa la copii progresia pe care o urmează mintea lor în dobîndirea cunoștințelor ce le au, va vedea că obiectele cu care ei vin în contact cel mai de timpuriu și în modul cel mai intim, sînt acelea care produc cele dintîi impresii asupra intelectului lor și nici nu va găsi vreo urmă a altui obiect. Este ușor de observat că gîndurile lor se lărgesc numai pe măsură ce iau cunoștință de o diversitate mai mare de obiecte sensibile și devin capabili să păstreze în memorie ideile și să le combine, să le lărgească și să le împreune în felurite chipuri. Voi arăta mai departe cum ajung ei, prin aceste mijloace, să-și formeze în minte ideea pe care oamenii o au despre divinitate [154].

§ 14 [155]. Se poate oare crede că ideile pe care le au oamenii despre Dumnezeu sînt caractere și semne ale acestuia întipărite în mintea lor de propriul său deget, atunci cînd vedem că, în aceeași țară, sub una și aceeași denumire, ei au idei și concepții foarte deosebite despre Dumnezeu, ba chiar adeseori contradictorii și incompatibile unele cu altele? Acordul lor asupra unei denumiri sau unui sunet cu greu va dovedi că există o noțiune înnăscută despre ele.

§ 15 [156]. Ce noțiune adevărată și acceptabilă despre divinitate puteau avea acei ce recunoșteau și adorau sute de divinități? Orice divinitate adorau ei mai mult decît una singură, era o mărturie incontestabilă că ei nu cunoșteau pe Dumnezeu și, o dovadă că ei nu aveau o noțiune adevărată despre el, deoarece din ea erau excluse unitatea, nemărginirea și veșnicia. Dacă la acestea adăugăm concepțiile lor grosolane de corporalitate expri-

mate în imaginile şi reprezentările zeităţilor lor, iubirile, căsătoriile, împreunările, desfrîul, certurile şi alte însuşiri inferioare atribuite de ei zeilor lor[157], vom avea puţine motive să credem că lumea păgînă, adică cea mai mare parte a omenirii, avea în minte o asemenea idee despre Dumnezeu, al cărei autor ar fi fost el însuşi, din grija ca nu cumva oamenii să se înşele asupra lui. Şi dacă această universalitate de asentiment, pe care se apasă atîta, dovedeşte existenţa vreunei întipăriri înnăscute, apoi atunci ea nu poate fi decît aceasta : că Dumnezeu a întipărit în mintea tuturor oamenilor care vorbesc aceeaşi limbă o denumire pentru el însuşi, dar nici o idee[158], deoarece acei oameni care sînt de acord asupra denumirii, au în acelaşi timp concepţii foarte diferite despre lucrul desemnat prin ea. Dacă mi se ripostează că diversitatea zeităţilor adorate în lumea păgînă nu era decît un mod figurativ pentru a exprima diversele atribute ale acelei fiinţe necuprinse sau diverse părţi ale puterii sale ; eu răspund : ceea ce au putut fi de la origine nu voi cerceta aci ; însă cred că nimeni nu va afirma că ele erau astfel în gîndirea oamenilor de rînd. Acela care va consulta *Călătoria episcopului din Beryte,* cap. XII (fără să mai pomenesc de alte mărturii), va afla că teologia siamezilor recunoaşte deschis o pluralitate de zei, sau cum observă mai judicios abatele de Choisy în al său *Journal du voyage de Siam,* 107/177, teologia lor constă de fapt în a nu recunoaşte absolut nici un Dumnezeu.

§ 16 [159]. Dacă se spune că oamenii înţelepţi din toate seminţiile au ajuns să aibă idei exacte despre unitatea şi nemărginirea dumnezeirii, eu sînt de acord cu aceasta, dar atunci aceasta : în primul rînd, exclude universalitatea asentimentului faţă de orice în afară de denumire, căci oamenii înţelepţi, fiind foarte rari, poate unul la o mie, această universalitate este foarte îngustă. În al doilea rînd, îmi pare că aceasta dovedeşte cu claritate că cele mai adevărate şi mai bune noţiuni pe care oamenii le au despre Dumnezeu nu au fost întipărite, ci dobîndite prin gîndire şi meditare şi prin folosirea potrivită a facultăţilor lor, căci oamenii înţelepţi şi cu judecată au ajuns la noţiuni adevărate cu privire la acest lucru şi la altele, prin întrebuinţarea potrivită şi atentă a gîndirii şi raţiunii lor, pe cînd oamenii leneşi şi cu judecată, care sînt cei mai numeroşi, şi-au luat noţiunile la întîmplare din tradiţia comună şi din concepţiile de rînd, fără să-şi bată mult capul cu ele. Şi dacă faptul că toţi oamenii înţe-

lepţi au noţiunea despre Dumnezeu ar constitui un motiv de a crede că această noţiune este înnăscută, atunci şi virtutea trebuie socotită înnăscută căci şi pe aceasta au avut-o totdeauna oamenii înţelepţi.

Acesta a fost în mod evident cazul întregului păgînism. Şi nici chiar la evrei, creştini şi mahomedani care admit numai un Dumnezeu, această învăţătură şi grija depusă la aceste populaţii ca să li se dea oamenilor noţiuni adevărate despre Dumnezeu, nu au reuşit să-i facă să aibă idei identice şi adevărate despre Dumnezeu. Şi dacă am cerceta, cîţi oameni, chiar printre noi, nu ar fi găsiţi că-şi închipuie pe Dumnezeu sub forma unui om aşezat în ceruri şi alte multe concepţii nepotrivite şi absurde despre el! Creştinii, ca şi turcii, au avut secte întregi care au recunoscut şi susţinut în mod serios că divinitatea este corporală şi are forma omenească. Şi cu toate că printre noi găsim puţini oameni care mărturisesc că sînt antropomorfişti [160] (cu toate că am întîlnit unii care recunosc aceasta), totuşi eu cred că acel care şi-ar lua această însărcinare poate găsi mulţi de această opinie printre creştinii ignoranţi şi neinstruiţi. Vorbiţi numai cu oamenii de la ţară, aproape de orice vîrstă, şi cu tinerii, aproape de orice condiţie, şi veţi afla că deşi numele lui Dumnezeu este deseori în gura lor, totuşi noţiunile la care aplică ei acest nume sînt atît de stranii, de josnice şi de jalnice încît nimeni nu-şi poate închipui că ei le-au învăţat de la oameni cu judecată şi încă mult mai puţin că ele ar fi caractere scrise de degetul lui Dumnezeu însuşi. Nici nu văd cum s-ar abate Dumnezeu mai mult de la bunătatea lui prin faptul de a ne fi dat o minte neînzestrată cu aceste idei despre el însuşi, decît prin faptul de a ne fi trimis pe lume cu trupurile neîmbrăcate şi fără nici un meşteşug sau dibăcie înnăscute în noi. Dacă nu le avem, nu este din lipsă de dărnicie din partea lui, ci din lipsă de silinţă şi de atenţie din partea noastră, deoarece sîntem înzestraţi cu facultăţile necesare pentru a le dobîndi. Este tot atît de sigur că există un Dumnezeu, pe cît este de sigur că sînt egale unghiurile opuse formate de întretăierea a două linii drepte [161]. Nu a existat niciodată vreo creatură cu judecată care să fi cercetat în mod sincer adevărul acestor propoziţii şi să nu-şi fi dat asentimentul faţă de ele. Cu toate acestea, nu e nici o îndoială că există mulţi oameni care nu şi-au îndreptat gîndurile pe această cale şi nu cunosc nici una din aceste două propoziţii. Dacă cineva crede că este potrivit să numim aceasta asentiment universal

(luîndu-l astfel în cea mai mare întindere a sa), eu sînt de acord, dar atunci un astfel de asentiment universal dovedeşte tot atît de mult că ideea despre Dumnezeu este înnăscută, pe cît dovedeşte că este înnăscută ideea despre egalitatea unghiurilor.

§ 17. *Dacă ideea de Dumnezeu nu este înnăscută, nici o altă idee nu poate fi considerată ca înnăscută.* Aşadar, deşi cunoaşterea lui Dumnezeu ar fi cea mai firească descoperire a raţiunii umane, totuşi ideea despre el nu este înnăscută, după cum cred că se vădeşte din cele ce am spus. De aceea, după cum socot eu, va fi greu să se găsească altă idee despre care să se poată susţine că este înnăscută, căci, dacă Dumnezeu ar fi aşezat în intelectul oamenilor vreo întipărire, vreun caracter, atunci este cel mai rezonabil lucru să ne aşteptăm ca aceasta să fi fost o idee clară şi uniformă despre el, în măsura în care slaba noastră putere de cuprindere a minţii ar fi în stare să primească un obiect atît de necuprins şi de nemărginit. Dar faptul că mintea noastră a fost la început lipsită de acea idee pe care avem atîta interes să o posedăm, este baza unei prezumţii puternice în contra oricăror altor caractere înnăscute[162]. Şi trebuie să mărturisesc că în măsura în care pot eu observa, nu pot să găsesc nici unul şi aş fi mulţumit ca altcineva să mă instruiască în această privinţă.

§ 18. *Ideile de substanţă nu sînt înnăscute*[103]. Recunosc că există altă idee care ar fi de un folos general oamenilor s-o aibă, după cum constituie subiectul general al discuţiilor lor, ca şi cînd ar avea-o; aceasta este ideea de substanţă pe care nici nu o avem şi nici nu o putem dobîndi prin senzaţie sau reflecţie. Dacă natura ar avea grijă să ne înzestreze cu vreo idee, ne-am putea aştepta ca ea să fie din acelea pe care noi nu ni le putem procura prin propriile noastre facultăţi; noi vedem însă, dimpotrivă, că, deoarece această idee nu vine în mintea noastră pe aceleaşi căi ca şi celelalte idei, noi nu posedăm de fel o asemenea idee clară şi, în consecinţă, prin cuvîntul „substanţă" noi desemnăm numai o presupunere nesigură despre ceva care nu ştim ce este (adică ceva despre care nu avem nici o idee particulară, distinctă şi pozitivă), ceva pe care îl luăm drept *substratum*-ul sau suportul acelor idei pe care le cunoaştem.

§ 19. *Nici o propoziţie nu poate fi înnăscută, deoarece nici o idee nu este înnăscută.* Aşadar, despre orice principii înnăscute vorbim noi, fie speculative, fie practice, se poate spune cu tot atîta

temei că un om are 100 de lire sterline în buzunar, în vreme ce se contestă că el posedă vreun penny, vreun shilling, vreo coroană sau orice altă monedă din care ar putea fi alcătuită această sumă [164], ca şi atunci cînd se socoteşte că anumite propoziţii sînt înnăscute, în vreme ce ideile la care se referă nu pot în nici un chip să fie considerate ca înnăscute. Faptul că aceste propoziţii sînt unanim acceptate şi capătă asentimentul general nu dovedeşte de loc că ideile exprimate în ele sînt înnăscute ; căci, în multe cazuri, indiferent cum au ajuns ideile acolo, va urma în mod necesar asentimentul dat cuvintelor care exprimă acordul sau dezacordul dintre asemenea idei. Oricine are o idee adevărată despre Dumnezeu şi adoraţia lui îşi va da asentimentul faţă de această propoziţie : „Dumnezeu trebuie adorat", atunci cînd ea este exprimată într-o limbă pe care o înţelege ; şi orice om cu judecată care nu s-a gîndit la ea azi, poate că mîine va fi gata să-şi dea asentimentul faţă de această propoziţie ; şi totuşi se poate foarte bine presupune că există milioane de oameni cărora le lipseşte azi una sau amîndouă aceste idei. Căci dacă vrem să admitem că sălbaticii şi cei mai mulţi oameni de la ţară au idei despre Dumnezeu şi despre adoraţie (ceea ce convorbirile cu ei nu-l vor face pe cineva să creadă cu uşurinţă), socot totuşi că despre puţini copii se poate presupune că au acele idei, pe care ei trebuie deci să înceapă a le avea într-un moment sau altul, pentru a începe apoi să-şi dea asentimentul faţă de acea propoziţie, şi să nu se mai îndoiască vreodată de ea. Însă un astfel de asentiment dat la auzirea propoziţiei nu dovedeşte că ideile ei sînt înnăscute mai mult decît dovedeşte că un orb din naştere (cu cataractă care va fi operată mîine) a avut idei înnăscute despre soare sau lumină, despre şofran sau galben, faptul că, atunci cînd vederea sa va fi limpezită, el îşi va da cu siguranţă asentimentul faţă de propoziţia : „soarele este luminos" sau faţă de propoziţia : „şofranul este galben", şi, prin urmare, dacă un astfel de asentiment dat la auzirea propoziţiei nu poate dovedi că ideile sînt înnăscute, cu atît mai puţin poate dovedi că sînt înnăscute propoziţiile formate din acele idei. Dacă cineva pretinde că are idei înnăscute, aş fi bucuros să mi se spună care sînt şi cîte sînt ele.

§ 20. *In memorie nu se află nici o idee înnăscută.* La aceasta, fie-mi îngăduit să adaug, că dacă ar exista vreo idee înnăscută, vreo idee în minte la care aceasta nu gîndeşte în prezent, atunci această idee trebuie să fie aşezată în memorie şi de acolo trebuie

să fie adusă la vedere prin reamintire; adică, ideea trebuie să fie recunoscută, în momentul reamintirii, ca o percepţie care a fost mai înainte în minte; afară numai dacă nu poate exista amintire fără reamintire [165]. Căci a-ţi reaminti înseamnă a percepe ceva cu ajutorul memoriei, adică cu conştiinţa că acest ceva a fost cunoscut sau perceput mai înainte: altminteri, orice idee intră în minte este nouă şi nu reamintită, această conştiinţă că ea a fost în minte mai înainte fiind ceea ce deosebeşte reamintirea de toate celelalte feluri de a gîndi. Orice idee care nu a fost niciodată percepută de către minte, nu s-a aflat niciodată în minte. Orice idee ce se află în minte este, fie o percepţie actuală, fie, dacă a fost cîndva o percepţie actuală, se află în minte astfel încît cu ajutorul memoriei poate fi făcută să fie iarăşi o percepţie actuală. De cîte ori există în minte o percepţie actuală a unei idei fără ajutorul memoriei, ideea apare cu desăvîrşire nouă şi necunoscută mai dinainte intelectului. De cîte ori memoria aduce în mod efectiv la lumină o idee, avem conştiinţa că a fost acolo dinainte şi că nu a fost cu totul străină minţii. Că aceasta este aşa sau nu, las să stabilească fiecare potrivit propriei sale observaţii, şi apoi doresc să mi se dea ca exemplu o idee, pretinsă înnăscută, pe care cineva s-o poată reînvia şi reaminti ca pe o idee pe care a cunoscut-o mai înainte ca ea să fi fost întipărită pe căile pe care le vom arăta mai jos [166] căci, fără conştiinţa unei percepţii anterioare nu există reamintire şi orice idee care ne vine în minte, fără să fie însoţită de această conştiinţă nu este reamintită sau nu e ştearsă din memorie, şi nici nu se poate spune despre ea că se află în minte mai înainte de acea percepţie. Căci ceea ce nu este nici efectiv în faţa ochilor, nici păstrat în memorie, nu se află în minte în nici un chip, este ca şi cînd n-ar fi fost niciodată acolo. Presupuneţi că un copil s-ar folosi de ochi pînă cînd ar cunoaşte şi ar distinge culorile; şi că apoi cataracta ar închide ferestrele şi bolnavul ar sta în întuneric deplin patruzeci sau cincizeci de ani, iar în acest timp ar pierde cu desăvîrşire orice memorie despre ideile de culori pe care le-a avut cîndva. Acesta a fost cazul unui om cu care am vorbit o dată şi care şi-a pierdut vederea din cauza vărsatului de vînt pe cînd era copil [167] şi nu avea vreo noţiune de culori mai mult decît un orb din naştere. Întreb dacă cineva poate spune că acest om avea totuşi în minte mai multe idei de culori decît un orb din naştere? Şi cred că nimeni nu va spune despre oricare din ei că avea vreo idee de culoare. Dacă îi este operată [168] cataracta celui dintîi, atunci el capătă idei (pe care nu şi le

reaminteşte) despre culori, *de novo*, transmise minţii de către vederea sa restabilită şi aceasta fără să aibă vreo conştiinţă că le cunoştea anterior. Acum el poate să reînvie aceste idei şi să le cheme în minte chiar pe întuneric. În acest caz, despre toate aceste idei de culori, care pot fi reînviate cînd nu sînt prezente, cu conştiinţa că erau cunoscute anterior, fiind astfel în memorie, se spune că se află în minte [169]. Aceasta îmi foloseşte să arăt că orice idee care se află în minte fără să fie în mod efectiv în faţa ochilor se află acolo numai fiindcă se găseşte în memorie ; iar dacă nu se află în memorie, nu se află nici în minte ; iar dacă este păstrată în memorie, nu poate fi readusă efectiv la vedere fără a percepe că ea vine din memorie, ceea ce înseamnă că ea fusese cunoscută mai dinainte şi că acum este reamintită. Dacă există, aşadar, idei înnăscute, ele trebuie să se afle în memorie, altminteri nu se află nicăieri în minte ; iar dacă se află în memorie, ele pot fi reînviate fără ajutorul nici unei impresii dinafară ; şi ori de cîte ori ele sînt readuse în minte, sînt reamintite, sînt însoţite de perceperea că nu sînt cu totul noi pentru minte, aceasta fiind deosebirea caracteristică ce există în mod constant între ceea ce se află şi ceea ce nu se află în memorie sau în minte. Ori de cîte ori apare în minte ceva ce nu se află în memorie, apare ca fiind cu desăvîrşire nou şi necunoscut mai înainte ; şi ori de cîte ori ceva care se află în memorie sau în minte, apare prin intermediul memoriei, apare ca nefiind nou, ci mintea îl găseşte în ea însăşi şi ştie că era acolo dinainte. În acest chip, putem verifica dacă există în minte vreo idee înnăscută înaintea unei întipăriri prin senzaţie sau reflecţie. Aş fi bucuros să dau de omul care, atunci cînd a dobîndit capacitatea să se folosească de raţiune, sau în oricare alt moment, şi-a reamintit vreo asemenea idee, şi căruia, după ce s-a născut, aceste idei nu i-au apărut niciodată ca noi. Dacă cineva va spune că în minte se află idei care nu se află în memorie, îl poftesc să se explice şi să facă inteligibil ceea ce vrea să spună.

§ 21. *Principiile nu sînt înnăscute pentru că ele sînt sau de puţin folos sau puţin sigure.* Pe lîngă ceea ce am spus deja mai este un motiv pentru care mă îndoiesc că aceste principii, sau altele ar fi înnăscute. Eu sînt pe deplin convins că Dumnezeu nemărginit de înţelept a făurit toate lucrurile cu desăvîrşită înţelepciune ; nu mă pot lămuri de ce trebuie să se presupună că el întipăreşte în mintea oamenilor unele principii universale, dintre care acelea pretinse înnăscute şi care privesc speculaţia nu sînt

de mare folos, iar cele care privesc practica nu sînt evidente prin ele însele şi nici unele din ele nu se pot deosebi de alte adevăruri care nu sînt admise ca înnăscute [170]. Căci în ce scop ar fi gravate în minte, de către degetul lui Dumnezeu, caractere care nu sînt mai clare decît cele introduse mai tîrziu sau care nu pot fi deosebite de acestea? Dacă cineva crede că există asemenea idei şi propoziţii înnăscute, care prin claritatea şi utilitatea lor pot fi deosebite de tot ceea ce este în minte venit dinafară şi dobîndit, nu-i va fi greu să ne spună care sînt ele şi atunci oricine va fi capabil să judece dacă ele sînt sau nu înnăscute, căci, dacă ar exista asemenea idei şi întipăriri înnăscute, vădit deosebite de toate celelalte percepţii şi cunoştinţe, oricine ar vedea în el însuşi că aceasta este adevărat. Despre evidenţa acestor maxime presupuse înnăscute am vorbit deja; despre utilitatea lor [171] voi avea ocazia mai departe să vorbesc mai pe larg.

§ 22. *Deosebirea dintre descoperirile făcute de oameni depind de felul deosebit în care îşi folosesc facultăţile.* În concluzie: unele idei se oferă singure [172] fără întîrziere intelectului tuturor oamenilor; unele feluri de adevăruri rezultă din unele idei de îndată ce mintea le aşază în propoziţii; alte adevăruri, înainte de a putea fi descoperite şi a obţine asentimentul nostru, pretind un şir de idei aşezate în ordine, o comparare a lor făcută cum se cuvine şi deducţii făcute cu luare aminte. Unele adevăruri din prima categorie au fost greşit socotite ca înnăscute, datorită acceptării lor generale şi lesnicioase; adevărul este însă că ideile şi noţiunile nu sînt în mai mare măsură născute o dată cu noi decît artele şi ştiinţele; cu toate că, într-adevăr, unele din ele se oferă facultăţilor noastre mai repede ca altele şi, de aceea, sînt admise în mod mai general, cu toate că şi aceasta are loc în măsura în care se întîmplă ca organele corpului nostru şi puterile minţii noastre să fie folosite; căci Dumnezeu a înzestrat pe oameni cu facultăţi şi mijloace ca să descopere, să primească şi să reţină adevărurile potrivit cu chipul în care sînt folosite aceste facultăţi. Marea deosebire ce se găseşte între noţiunile oamenilor vine din faptul că ei folosesc în chip diferit facultăţile lor, în vreme ce unii (şi aceştia sînt cei mai mulţi) luînd lucrurile pe încredere, folosesc greşit facultatea lor de a-şi da asentimentul prin aceea că îşi robesc din lene mintea poruncilor şi autorităţii altora, cu privire la învăţăturile pe care este datoria lor să le examineze cu grijă şi nu să le înghită orbeşte, cu o încredere absolută [173],

alţii, folosind gîndirea lor numai în legătură cu cîteva lucruri, ajung să le cunoască destul de bine, ating chiar un înalt grad de cunoştinţe asupra lor şi rămîn în ignoranţă cu privire la toate celelalte, pentru că nu au lăsat niciodată mintea lor slobodă ca să facă şi alte cercetări. De pildă : că cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte este un adevăr cît se poate de sigur şi pe care îl socot mai evident decît multe dintre acele propoziţii care trec drept principii ; şi totuşi sînt milioane de oameni, foarte cunoscători în alte lucruri, care nu ştiu de loc aceasta, pentru că niciodată nu şi-au pus gîndirea la lucru asupra unor asemenea unghiuri ; şi cel care cunoaşte cu certitudine această propoziţie poate totuşi să ignore cu desăvîrşire adevărul altor propoziţii chiar matematice şi care sînt tot atît de clare şi de evidente ca şi aceasta, din cauză că, în cercetarea acelor adevăruri matematice, el şi-a întrerupt cursul gîndurilor şi nu a mers mai departe. Acelaşi lucru se poate întîmpla cu privire la noţiunile pe care le avem despre existenţa unei divinităţi, căci deşi nu există adevăr pe care omul să-l poată stabili în mod mai evident pentru sine decît existenţa lui Dumnezeu, totuşi acela care se va mulţumi cu lucrurile aşa cum le găseşte în această lume, privindu-le ca instrumente ale plăcerilor şi patimilor sale, şi nu va cerceta ceva mai adînc cauzele, ţelurile şi admirabila lor alcătuire, şi nu-şi va duce mai departe meditaţiile asupra lor, cu sîrguinţă şi luare aminte, acela poate să trăiască multă vreme fără să aibă vreo noţiune despre o astfel de fiinţă. Şi dacă, prin discuţie, cineva i-a băgat în cap o asemenea noţiune, el poate că o va crede, dar dacă nu a examinat-o niciodată, cunoştinţa ce va avea despre această noţiune nu va fi mai desăvîrşită decît a aceluia care, deoarece i s-a spus că cele trei unghiuri ale unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte, admite aceasta pe încredere fără să i se facă dovada şi-şi dă asentimentul ca faţă de o opinie verosimilă însă nu are nici o cunoştinţă despre adevărul ei, pe care, totuşi, facultăţile sale, dacă ar fi folosite cu grijă, ar fi capabile să i le facă limpede şi evident. Dar aceasta numai în treacăt, pentru a arăta cît de mult depinde cunoaşterea noastră de folosirea corectă a acelor puteri pe care ni le-a dăruit natura şi cît de puţin depinde ea de principiile înnăscute, care degeaba sînt considerate a exista la toţi oamenii, pentru îndrumarea lor şi care nu s-ar putea să nu fie cunoscute de către toţi oamenii dacă s-ar afla în mintea lor, altminteri s-ar afla acolo, fără nici un rost ; şi întrucît nu toţi oamenii le cunosc şi nici nu pot să le

deosebească de alte adevăruri venite dinafară, noi putem să concludem foarte bine că nu există aşa ceva.

§ 23. *Oamenii trebuie să gîndească şi să cunoască prin ei înşişi.* Ce cuvinte de condamnare mi se pot cuveni, pentru că m-am îndoit de principiile înnăscute, din partea oamenilor care sînt dispuşi să numească aceasta „a smulge vechile temelii ale cunoaşterii şi certitudinii" nu pot spune ; dar sînt, cel puţin, convins că drumul ce am urmat, fiind conform cu adevărul, face mai neclintite acele temelii. De un lucru sînt sigur, anume că în tratatul ce urmează nu m-am străduit nici să mă îndepărtez şi nici să mă ţin de vreo autoritate ; adevărul a fost singura mea ţintă şi gîndirea mea s-a îndreptat nepărtinitor oriunde a părut că el o îndrumează, fără să iau în seamă dacă pe acel drum se află sau nu urmele paşilor altora. Nu că îmi lipseşte respectul datorat opiniilor altor oameni, căci, la urma urmei, cel mai mare respect este datorat adevărului ; şi sper că nu va fi luat drept aroganţă dacă spun că noi am face poate progrese mai mari în dobîndirea cunoştinţelor raţionale şi speculative, dacă le-am căuta la izvor, în examinarea lucrurilor înseşi, şi dacă, pentru a le găsi, ne-am folosi mai degrabă de propria noastră minte decît de a altor oameni. Căci, după părerea mea, noi putem spera cu tot atît temei să vedem cu ochii altora pe cît este să cunoaştem prin intelectul altor oameni. Cît adevăr şi raţiune examinăm şi cuprindem noi înşine, atîta cunoaştere reală şi adevărată posedăm. Faptul că opiniile altor oameni plutesc în creierul nostru nu ne face nici cu o iotă mai deştepţi, cu toate că se poate întîmpla ca ele să fie adevărate. Ceea ce era în acei oameni ştiinţă, nu este în noi decît încăpăţînare, atîta vreme cît ne dăm asentimentul numai pentru că sînt ale unor nume venerate, şi nu folosim, cum au făcut ei, propria noastră raţiune ca să înţelegem acele adevăruri care le-au adus lor renumele. Cu siguranţă că Aristotel a fost un om deştept, dar nimeni nu l-a crezut vreodată astfel pentru că a îmbrăţişat orbeşte şi a răspîndit plin de siguranţă opiniile altuia. Şi dacă adoptarea principiilor altuia fără a le examina nu l-a făcut pe el filozof [174], apoi cu greu cred că îl vor face pe altul. În ştiinţe, fiecare posedă atît cît ştie şi într-adevăr înţelege ; ceea ce el crede numai şi ia pe încredere de la alţii nu sînt decît zdrenţe, care, orice valoare ar avea în bucata întreagă, nu adaugă nimic însemnat la capitalul celui care le adună. Asemenea bogăţie împrumutată, la fel ca moneda magică, chiar dacă ar fi de aur

în mîna din care ar lua-o, va fi numai frunză şi praf cînd va fi folosită.

§ 24. *De unde vin opiniile despre principiile înnăscute.* Cînd oamenii au găsit unele propoziţii generale de care nu puteau să se îndoiască de îndată ce le înţelegeau, a fost desigur un drum scurt şi lesnicios pentru a conchide că ele sînt înnăscute. Această concluzie, o dată admisă, uşura pentru leneşi truda căutării şi oprea cercetarea a ceea ce este îndoielnic, cu privire la tot ceea ce a fost o dată declarat înnăscut. Şi a fost de mare folos pentru acei ce se pretindeau maeştri şi învăţători să stabilească acest principiu al principiilor : că principiile nu trebuie să fie puse la îndoială. Căci, o dată stabilită dogma că există principii înnăscute, discipolii lor au fost nevoiţi să primească unele învăţături ca atare ; ceea ce a însemnat a-i împiedica să-şi folosească propria lor raţiune şi judecată, fiind nevoiţi să le creadă şi să le primească pe încredere, fără altă examinare ; în această stare de oarbă credulitate ei puteau fi mai uşor guvernaţi şi făcuţi folositori unei specii de oameni care aveau dibăcia şi însărcinarea să le dea principii şi să-i îndrumeze [175]. Şi nu este mică puterea pe care o capătă un om asupra altuia cînd are autoritatea de a dicta principii şi de a fi învăţătorul adevărurilor neîndoielnice şi de a face pe un om să accepte ca principiu înnăscut ceea ce serveşte scopului celui ce-l învaţă. Pe cîtă vreme, dacă ei ar fi examinat căile pe care oamenii ajung la cunoaşterea multor adevăruri universale, ar fi aflat că ele rezultă în mintea oamenilor din esenţa lucrurilor înseşi atunci cînd sînt cercetate cum se cuvine şi că ele au fost descoperite prin folosirea acelor facultăţi care au fost adaptate de natură ca să le primească şi să judece atunci cînd sînt întrebuinţate cum se cuvine în acest scop.

§ 25. *Concluzie.* A arăta cum procedează intelectul în această privinţă este scopul cărţii următoare, dar înainte de a trece la aceasta voi observa că pînă acum a fost necesar să dau socoteală de motivele pentru care mă îndoiesc de principiile înnăscute, în scopul de a-mi deschide calea către acele temelii, care cred că sînt singurele adevărate, pe care pot fi stabilite noţiunile ce putem avea despre propria noastră cunoaştere ; deoarece unele din argumentele în contra principiilor înnăscute rezultă din opiniile îndeobşte acceptate, am fost silit să iau de bune unele lucruri, ceea ce este greu de evitat pentru oricine are însărcinarea să arate

neadevărul şi neverosimilitatea vreunei dogme; în controverse se întîmplă ca şi la asaltul cetăţilor, unde, dacă terenul pe care se aşază bateriile este solid, nu se cercetează de la cine a fost luat, nici cui aparţine, destul că el este bun pentru scopul prezent. Deoarece însă, în următoarea parte a acestui tratat, am intenţia să înalţ un edificiu uniform şi bine închegat, în măsura în care mă va ajuta propria mea experienţă şi observaţie, sper să-l înalţ pe o asemenea bază, încît să nu mai am nevoie să-l sprijin cu proptele şi contraforturi, care se reazemă pe temelii împrumutate sau cerşite; or, cel puţin, dacă se va dovedi că este numai un castel în aer, mă voi sili să-l fac dintr-o bucată şi solid. Şi aici, previn pe cititor să nu se aştepte la dovezi irezistibile şi incontestabile, afară numai dacă mi s-ar acorda privilegiul, nu rareori asumat de către alţii, de a se lua drept bune principiile mele, pe care nu mă îndoiesc că pe urmă le voi putea şi demonstra. Tot ce voi spune despre principiile la care trec acum este că nu pot să apelez decît la experienţa şi observaţia imparţială a oamenilor, pentru a stabili dacă sînt sau nu adevărate şi aceasta este de ajuns pentru un om care nu pretinde mai mult decît să expună sincer şi liber propriile sale presupuneri cu privire la un subiect care se află oarecum în întuneric, fără alt ţel decît cercetarea imparţială a adevărului.

CARTEA II

DESPRE IDEI[1]

CAPITOLUL I

DESPRE IDEI ÎN GENERAL ŞI DESPRE ORIGINEA LOR[2]

§ 1. *Ideea este obiectul gîndirii.* Fiecare om fiind conştient că gîndeşte, iar elementele asupra cărora se îndreaptă mintea în timpul gîndirii fiind ideile care se află într-însa[3], fără îndoială că oamenii au în mintea lor diferite idei, cum sînt acelea exprimate prin cuvintele: albeaţă, duritate, dulceaţă, gîndire, mişcare, om, elefant, armată, beţie şi altele. Aşadar, trebuie să cercetăm în primul rînd cum ajunge omul la idei. Ştiu că este o învăţătură obişnuită după care oamenii au idei înnăscute şi caractere originare întipărite în minte de la începutul existenţei lor. Am examinat mai înainte pe larg această părere şi presupun că ceea ce am spus în cartea precedentă va fi mult mai uşor admis cînd voi fi arătat de unde poate dobîndi intelectul toate ideile pe care le are şi pe ce căi şi trepte pot ele să pătrundă în minte; pentru aceasta voi face apel la propriile observaţii şi propria experienţă a fiecăruia.

§ 2. *Toate ideile vin pe calea senzaţiei sau a reflecţiei*[4]. Să presupunem, deci, că mintea este oarecum ca şi o coală albă[5] pe care nu stă scris nimic; că e lipsită de orice idee; cum ajunge ea să fie înzestrată? De unde dobîndeşte ea această nemăsurată mulţime de idei pe care imaginaţia fără odihnă şi fără margini a omului i-o înfăţişează într-o diversitate aproape nesfîrşită? De unde are ea toate elementele raţiunii şi ale cunoaşterii? La aceasta eu răspund într-un cuvînt: din experienţă. Pe aceasta se sprijină toată cunoaşterea noastră şi din aceasta provine în cele din urmă ea însăşi. Observaţia noastră, îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minţii noastre[6], pe care le percepem şi asupra cărora reflectăm, este ceea ce procură intelectului toate elementele gîndirii. Acestea două sînt izvoarele cunoaşterii, de unde se nasc toate ideile pe care le avem sau pe care le putem avea în chip natural.

§ 3. *Obiectul senzației este primul izvor al ideilor.* Mai întîi, simțurile noastre venind în atingere cu anumite obiecte sensibile introduc în minte diferite percepții[7] distincte ale lucrurilor, potrivit feluritelor căi pe care acele obiecte lucrează asupra simțurilor; în acest fel ajungem la acele idei pe care le avem despre galben, alb, cald, rece, moale, dur, amar, dulce și toate acelea pe care le numim calități sensibile, despre care, atunci cînd eu spun că simțurile le introduc în minte, înțeleg că aduc în minte de la obiectele externe ceea ce produce acolo acele percepții. Acest însemnat izvor al celor mai multe dintre ideile pe care le avem, care depinde în întregime de simțuri și comunică prin ele cu intelectul, eu îl numesc „senzație".

§ 4. *Procesele minții noastre alcătuiesc celălalt izvor al ideilor.* În al doilea rînd, celălalt izvor din care experiența alimentează intelectul cu idei este perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minți, cînd ea se îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobîndit, care procese, atunci cînd sufletul[8] ajunge să reflecteze asupra lor și să le examineze, dau intelectului o altă categorie de idei pe care nu le-ar fi putut dobîndi numai de la lucrurile din afară; asemenea idei[9] sînt percepția, gîndirea, îndoiala, credința, raționamentul, actul de cunoaștere, actul de voință și toate acțiunile felurite ale propriei noastre minți, de la care noi, fiind conștienți de ele și observîndu-le în noi înșine, primim în intelect idei tot așa de distincte ca și ideile pe care le primim de la corpurile care ne impresionează simțurile. Fiecare om are în el însuși în întregime acest izvor de idei și cu toate că acesta nu este un simț, întrucît nu are de-a face întru nimic cu obiectele exterioare, totuși se aseamănă foarte mult și ar putea fi numit destul de propriu „simț intern". Dar cum eu numesc „senzație" celălalt izvor, pe acesta îl numesc „reflecție"[10], deoarece ideile pe care le procură acest izvor sînt numai acelea pe care mintea le dobîndește reflectînd asupra propriilor ei procese. Deci, prin reflecție, în partea următoare a acestei expuneri, aș vrea să se înțeleagă acea cunoștință pe care mintea o ia despre propriile ei procese și despre modurile lor, datorită căreia intelectul ajunge să aibă ideile acestor procese. Eu spun că acestea două[11], adică lucrurile materiale exterioare ca obiecte ale senzației și procesele propriei noastre minți în interior ca obiecte ale reflecției, sînt pentru mine singurele elemente originare în care își găsesc începuturile toate ideile noastre[12]. Eu întrebuințez aici termenul

de „procese" într-un sens larg, cuprinzînd nu numai acțiunile minții cu privire la ideile sale, ci și unele feluri de stări afective care se nasc uneori din ele, cum este mulțumirea sau neliniștea care se naște dintr-un gînd oarecare.

§ 5. *Toate ideile ne vin de la unul sau de la celălalt din aceste două izvoare.* Intelectul nu-mi pare a avea nici cea mai slabă licărire a vreunei idei pe care să n-o primească de la unul dintre aceste două izvoare. Obiectele exterioare procură minții ideile calităților sensibile, care sînt toate acele felurite percepții pe care ele le produc în noi, iar mintea furnizează intelectului ideile propriilor ei procese.

Dacă vom trece în revistă toate aceste idei și diferitele lor moduri, combinații și relații, vom găsi că ele cuprind întregul fond al ideilor noastre și că nu avem în minte nimic care să nu fi venit pe una din aceste două căi. Să examineze fiecare propriile sale gînduri, să cerceteze cu migală în intelectul său și apoi să-mi spună dacă toate ideile originare pe care le are acolo provin din altă parte decît de la obiectele simțurilor sale sau de la procesele minții sale luate ca obiecte ale reflecției sale, și oricît de mare ar fi grămada de cunoștințe despre care își închipuie că sînt depuse acolo, el va vedea, după o examinare amănunțită, că nu există în mintea sa nici o idee în afară de cele întipărite acolo pe una din aceste două căi, deși poate că ele sînt combinate și dezvoltate de către intelect într-o diversitate nesfîrșită, așa cum vom vedea mai departe.

§ 6. *Aceasta se poate observa la copii.* Cine va examina cu atenție starea unui copil îndată după venirea lui pe lume, va avea un temei șubred [13] pentru a crede că acesta este înzestrat cu bogăția de idei care va alcătui materialul cunoștințelor sale viitoare. El le dobîndește în mod treptat și, cu toate că ideile calităților vădite și familiare se întipăresc înainte ca memoria să înceapă a înregistra timpul și ordinea lucrurilor, totuși adeseori unele calități neobișnuite se înfățișează minții așa de tîrziu încît puțini oameni nu-și pot aminti cînd au început să le cunoască; și dacă ar merita osteneala, fără îndoială că un copil ar putea fi condus în așa fel încît să aibă foarte puține idei, chiar dintre cele obișnuite, pînă cînd ar ajunge la maturitate. Dar, întrucît toți cei care vin pe lume sînt înconjurați de corpuri care îi impresionează necontenit și în felurite chipuri, în mintea copiilor se

întipăresc numeroase idei felurite fie că se îngrijeşte cineva de aceasta, fie că nu. Lumina şi culorile sînt pretutindeni la îndemînă putînd impresiona ochiul care este de ajuns să fie deschis; sunetele precum şi unele calităţi ce pot fi pipăite solicită negreşit simţurile care le sînt proprii şi îşi deschid drum spre minte; dar cu toate acestea eu cred că se va admite cu uşurinţă că dacă un copil ar fi ţinut într-un loc în care niciodată nu ar vedea decît alb şi negru pînă cînd ar ajunge om mare, atunci el n-ar avea ideile de stacojiu sau de verde mai mult decît acela care, din copilărie, negustînd niciodată stridie sau ananas, are idei despre gustul special al acestora.

§ 7. *Oamenii sînt înzestraţi în mod diferit cu aceste idei, după obiectele care li se înfăţişează.* Prin urmare, oamenii ajung să fie alimentaţi dinafară cu mai multe sau mai puţine idei, după cum obiectele cu care au de-a face le procură într-o diversitate mai mare sau mai mică, şi din interior, de la procesele minţii, după cum ei reflectează mai mult sau mai puţin asupra lor. Căci, deşi acela care meditează la procesele minţii sale nu poate decît să aibă idei clare şi distincte [11] despre ele, totuşi, dacă el nu-şi îndreaptă gîndurile într-acolo şi nu le examinează cu atenţie, el nu va avea idei clare şi distincte despre toate procesele minţii sale şi despre tot ce se poate observa acolo mai mult decît va avea toate ideile amănunţite ale unui peisaj oarecare sau ale părţilor şi mişcărilor unui ceasornic acela care nu-şi va îndrepta ochii înspre acestea şi nu va observa cu atenţie toate părţile lor. Priveliştea sau ceasornicul pot fi aşezate în aşa chip încît să-i stea în cale în fiecare zi, dar cu toate acestea el va avea numai o idee foarte nedesluşită despre toate părţile din care sînt ele alcătuite, pînă cînd nu se va pune să le examineze cu luare aminte pe fiecare în parte [15].

§ 8. *Ideile care vin pe calea reflecţiei ajung mai tîrziu în minte din cauză că ele cer atenţie.* Şi de aici noi vedem care este motivul pentru care trece un timp destul de lung pînă cînd cei mai mulţi copii dobîndesc idei asupra proceselor propriei lor minţi, iar unii nu au în tot timpul vieţii lor nici o idee prea clară sau desăvîrşită despre cea mai mare parte a acestor procese; aceasta se datoreşte faptului că, deşi aceste procese se desfăşoară acolo fără întrerupere, totuşi, asemenea unor vedenii care flutură, ele nu produc impresii destul de puternice pentru a lăsa în minte idei clare,

distincte şi desăvîrşite pînă cînd intelectul nu se apleacă în interior asupra lui însuşi, nu reflectează asupra propriilor lui procese şi nu le face obiect al propriei lui meditări. Copiii, de îndată ce vin pe lume, sînt înconjuraţi de o mulţime de lucruri noi, care, printr-o solicitare continuă a simţurilor le atrag necontenit mintea grăbită să afle ce e nou şi înclinată să se bucure de diversitatea lucrurilor care se schimbă mereu. Astfel, de obicei copiii îşi întrebuinţează şi îşi petrec primii lor ani privind în afară. Ocupaţia oamenilor în aceşti ani este aceea de a se informa despre ceea ce se poate găsi în exterior şi astfel cresc acordînd mereu atenţie senzaţiilor externe şi făcînd mai rar vreo reflecţie serioasă asupra celor ce se petrec în interiorul lor pînă cînd ajung la o vîrstă mai coaptă, iar unii nu se gîndesc la aceasta aproape niciodată.

§ 9. *Sufletul începe să aibă idei atunci cînd începe să perceapă.* A întreba la ce epocă începe omul să aibă unele idei înseamnă a întreba cînd începe el să perceapă, întrucît a avea idei şi a percepe este unul şi acelaşi lucru [16]. Ştiu, este o părere că sufletul gîndeşte mereu, că are neîntrerupt în interiorul său percepţia efectivă a ideilor atîta vreme cît există şi că gîndirea efectivă este tot aşa de nedespărţită de suflet, pe cît este de nedespărţită întinderea efectivă de corp ; dacă acest lucru este adevărat, a cerceta cînd începe omul să aibă idei înseamnă a cerceta cînd începe el să aibă suflet. Căci, potrivit acestei păreri, sufletul şi ideile lui vor începe să existe amîndouă în acelaşi timp, ca şi corpul şi întinderea lui.

§ 10. *Sufletul nu gîndeşte mereu căci aceasta nu se poate dovedi.* Dar, fie că sufletul este considerat ca existînd înainte, în acelaşi timp sau un oarecare timp după primele elemente de organizare sau după începuturile vieţii corporale, eu las ca această chestiune să fie dezbătută de către acei care au gîndit mai mult la ea. Eu mărturisesc că am unul din acele spirite greoaie care nu se simt totdeauna meditînd la idei [17] şi nici nu pot concepe că este mai necesar pentru spirit să gîndească mereu decît este pentru corp să se mişte mereu, deoarece perceperea ideilor este pentru suflet, după cum cred eu, ceea ce este mişcarea pentru corp, adică nu esenţa lui, ci unul din procesele sale şi, prin urmare, deşi gîndirea n-a fost niciodată privită aşa de mult ca azi drept activitatea proprie sufletului, totuşi nu este necesar să presupunem că ea ar gîndi mereu, că ar fi mereu în acţiune ; aceasta poate

că este privilegiul autorului şi păstrătorului lucrurilor, „care nu aţipeşte şi nici nu doarme vreodată", dar nu se potriveşte nici unei fiinţe mărginite, cel puţin sufletului omenesc. Noi ştim cu certitudine, din experienţă, că gîndim uneori; şi de aici tragem concluzia sigură că în noi există ceva care are puterea de a gîndi; dar, dacă această substanţă gîndeşte veşnic sau nu, de aceasta nu mai putem fi siguri decît în măsura în care ne informează experienţa. Căci a spune că gîndirea efectivă este esenţială pentru suflet şi inseparabilă de el înseamnă a presupune cunoscut ceea ce vrem să demonstrăm şi nu a dovedi pe calea raţiunii, lucru pe care trebuie să-l facem, dacă nu este o afirmaţie evidentă prin ea însăşi. Dar eu mă adresez tuturor oamenilor pentru a hotărî dacă afirmaţia că „sufletul gîndeşte mereu" este evidentă prin ea însăşi, încît oricine s-o aprobe de îndată ce o aude [18]. Este îndoielnic dacă eu am gîndit toată noaptea trecută sau nu; fiind vorba de o chestiune de fapt înseamnă a lua ca dovadă pentru ea însăşi o ipoteză care este adevăratul lucru aflat în dezbatere, cale pe care nu se poate dovedi nimic; n-avem decît să presupunem că toate ceasornicele gîndesc în timp ce pendulele lor bat şi am dovedit îndeajuns şi în chip neîndoielnic că ceasornicul meu a gîndit toată noaptea trecută. Dar acela care nu ar vrea să se înşele singur ar trebui să sprijine ipoteza sa pe ceva pozitiv şi să o explice prin experienţa sensibilă, nu să-şi închipuie un fapt pozitiv pentru a-şi susţine ipoteza, adică să-l considere pozitiv pentru că el îl presupune astfel, care fel de a dovedi se reduce la aceasta: trebuie neapărat să mă fi gîndit toată noaptea trecută deoarece altcineva presupune că eu gîndesc mereu, deşi eu nu pot percepe că gîndesc neîntrerupt.

Dar oamenii, îndrăgostiţi de părerile lor, pot nu numai să presupună ceea ce se cercetează, dar pot să şi susţină lucruri neadevărate. Ce altceva l-a putut face pe cineva să prezinte ca o concluzie a mea că un lucru nu există din cauză că nu ne dăm seama de existenţa lui în timpul somnului? Eu nu spun că omul nu are suflet din cauză că el nu este conştient de aceasta în timpul somnului, ci spun că nu poate gîndi nicicînd, în stare de veghe sau în timpul somnului, fără a-şi da seama că gîndeşte. Pentru nimic altceva în afară de gîndurile noastre nu este necesar să ne dăm seama de aceasta; iar pentru ele este şi va fi mereu necesar pînă cînd am fi în stare să gîndim fără a fi conştienţi că gîndim.

§ 11. *Sufletul nu este totdeauna conştient că gîndeşte*[19]. Admit că sufletul unui om treaz nu este niciodată lipsit de gînduri, pentru că aceasta este starea de veghe ; dar chestiunea de a şti dacă a dormi fără a visa nu este o înclinare a omului luat în întregimea lui, minte şi corp, poate merita osteneala de a fi examinată de un om aflat în stare de veghe, întrucît este greu să concepem că ceva ar gîndi şi nu ar fi conştient de aceasta. Dacă sufletul unui om care doarme gîndeşte fără a-şi da seama, eu întreb dacă în timp ce gîndeşte astfel el are vreo plăcere sau durere, sau este în stare de fericire sau nenorocire[20]. Sînt sigur că omul nu este mai în stare de aceasta decît este patul sau pămîntul pe care s-a întins. Căci a fi fericit sau nenorocit fără a fi conştient de aceasta mi se pare cu totul contradictoriu şi cu neputinţă. Or, dacă ar fi cu putinţă ca, în timp ce corpul doarme, sufletul să poată avea gîndurile, bucuriile, supărările, plăcerea şi durerea lui în mod separat[21], de care omul să nu-şi dea seama şi la care să nu ia parte, atunci este sigur că Socrate în timp ce doarme şi Socrate treaz nu sînt una şi aceeaşi persoană ; iar sufletul său cînd doarme şi Socrate omul, alcătuit din corp şi suflet, cînd se află în stare de veghe, sînt două persoane, de vreme ce Socrate în stare de veghe nu are nici o cunoştinţă sau interes cu privire la acea fericire sau nenorocire a sufletului său, de care acesta se bucură singur în timpul somnului fără a percepe din ea ceva mai mult decît din fericirea sau nenorocirea unui om din Indii pe care nu-l cunoaşte. Căci dacă despărţim cu totul de acţiunile şi senzaţiile noastre, îndeosebi de plăcere şi durere, orice stare de conştiinţă, precum şi interesul care o însoţeşte, atunci ne va fi greu să ştim unde să plasăm identitatea persoanei.

§ 12. *Dacă un om care doarme gîndeşte fără să ştie, un om care doarme şi apoi se trezeşte sînt două persoane.* „În timpul somnului adînc, sufletul gîndeşte“, spun unii oameni[22]. Pe cînd el gîndeşte şi percepe este desigur în stare să aibă percepţiile de desfătare sau mîhnire, precum şi altele, şi trebuie să fie neapărat conştient de propriile sale percepţii. Dar el are toate acestea aparte. Este evident că omul care doarme nu-şi dă seama de nimic din toate acestea. Să presupunem deci că sufletul lui Castor s-a retras din corpul său în timp ce doarme, presupunere care nu este ceva imposibil pentru oamenii cu care am de-a face aici şi care atribuie viaţă fără suflet gînditor tuturor celorlalte animale[23]. Prin urmare, aceşti oameni nu pot considera imposibil,

sau că ar fi o contradicţie ca trupul să trăiască fără suflet şi nici ca sufletul să subziste şi să gîndească sau să aibă percepţii, chiar pe acelea de fericire sau nenorocire, fără corp [24]. Să presupunem deci, precum spun, că sufletul lui Castor, despărţit în timpul somnului de corpul său, gîndeşte separat. Să presupunem de asemenea că el alege ca loc de desfăşurare a gîndirii sale corpul altui om, de pildă pe acela al lui Polux, care doarme fără suflet; căci dacă sufletul lui Castor poate gîndi în timp ce Castor doarme, fapt de care Castor nu-şi dă niciodată seama, nu are importanţă ce loc îşi alege pentru a gîndi. Aşadar, noi avem aici corpurile a doi oameni cu un singur suflet pentru ele, pe care noi le vom presupune că dorm şi se trezesc pe rînd, aşa că sufletul gîndeşte mereu în omul aflat în stare de veghe, fapt de care cel adormit nu-şi dă niciodată seama, nu are niciodată nici cea mai slabă percepţie. Eu întreb, prin urmare, dacă în acest fel Castor şi Polux avînd la dispoziţie un singur suflet care gîndeşte şi percepe într-unul ceva de care celălalt nu-şi dă niciodată seama şi pentru care nu are nici un interes, întreb dacă ei nu ar fi două persoane tot aşa de distincte ca şi Castor şi Hercule sau ca Socrate şi Platon şi dacă unul dintre ei n-ar putea fi foarte fericit, iar celălalt foarte nenorocit? Tocmai din acelaşi motiv acei care spun că sufletul are separat gînduri de care omul nu este conştient consideră omul şi sufletul ca două persoane. Căci, eu presupun că nimeni nu va crede că identitatea persoanelor constă în unirea fiinţei sufleteşti cu exact acelaşi număr de particule de materie, întrucît dacă acest lucru ar fi necesar identităţii, ar fi cu neputinţă, în acel flux neîntrerupt al particulelor corpurilor noastre, ca vreun om să fie aceeaşi persoană două zile sau două clipe la rînd.

§ 13. *Acei care dorm fără visuri nu pot fi convinşi că gîndesc în timpul somnului.* În acest fel mi se pare că fiecare moţăială de somn zdruncină doctrina acelora care susţin că sufletul lor gîndeşte mereu. Cel puţin, aceia care cînd dorm nu visează nu pot fi convinşi niciodată că gîndurile lor sînt în activitate uneori timp de patru ore fără ca ei să ştie ceva despre aceasta şi dacă sînt surprinşi asupra faptului fiind treziţi în mijlocul acestei meditări din somn, ei nu pot da nici un fel de socoteală despre ea.

§ 14. *Fără temei se susţine că oamenii au visuri fără a-şi aminti de ele.* Poate se va spune că sufletul gîndeşte chiar în somnul cel mai adînc, dar memoria nu reţine cele gîndite. Este foarte

greu de conceput (şi, pentru a ne face să credem e nevoie de mai mult decît de simpla afirmaţie) că sufletul unui om care doarme ar fi în acel timp ocupat să gîndească, iar în clipa următoare un om treaz nu şi-ar aminti şi nici nu ar fi în stare să-şi aducă aminte o iotă din toate acele gînduri. Căci cine poate să-şi închipuie, fără să stea prea mult în cumpănă, ci numai pentru că i s-a spus aşa, că cea mai mare parte a oamenilor gîndesc în tot timpul vieţii lor mai multe ore pe zi la ceva de care, dacă ar fi întrebaţi chiar în toiul acestor gînduri, nu şi-ar putea aminti absolut nimic? Eu cred că cei mai mulţi oameni îşi petrec o mare parte a somnului lor fără a visa. Am cunoscut odată un om care se formase ca om de ştiinţă şi nu avea memorie proastă, care mi-a spus că n-a visat niciodată în viaţa lui pînă cînd n-a avut acea febră din care tocmai îşi revenise; el avea cam douăzeci şi cinci — douăzeci şi şase de ani. Socot că lumea ne înfăţişează mai multe exemple de acest fel; în orice caz, persoanele cunoscute vor oferi îndeajuns fiecăruia asemenea exemple de oameni care-şi trec cele mai multe nopţi fără a visa.

§ 15. *Potrivit acestei ipoteze gîndurile unui om care doarme ar trebui să fie mai raţionale*[25]. A gîndi adesea şi a nu reţine niciodată nici măcar o clipă ce ai gîndit este un fel de a gîndi cu totul nefolositor, iar o asemenea stare de gîndire a sufletului se deosebeşte foarte puţin sau de loc de aceea a unei oglinzi care primeşte neîncetat felurite imagini sau idei, dar nu reţine nici una; acestea dispar şi se risipesc fără a lăsa urme, aşa că nici oglinda nu este vreodată mai bună datorită unor asemenea idei, nici sufletul datorită unor asemenea gînduri. Poate se va spune că „într-un om treaz elementele corpului sînt puse la lucru şi folosite în gîndire şi că amintirea gîndurilor sale se păstrează prin impresiile produse în creier şi prin urmele lăsate acolo după o astfel de gîndire, dar că în gîndirea sufletului nepercepută de omul care doarme, sufletul gîndeşte acolo separat şi, nefolosindu-se de organele corpului, nu lasă nici o întipărire în el şi, prin urmare, nici o amintire a acestui fel de gînduri". Fără a mai pomeni iarăşi despre absurditatea existenţei a două persoane distincte ce rezultă din această presupunere, eu mai răspund, că orice idei poate privi şi contempla mintea fără ajutorul corpului, este raţional să tragem concluzia că ea poate reţine de asemenea fără ajutorul corpului; altminteri sufletul, sau orice spirit deosebit de corp nu va avea decît un folos neînsemnat de pe urma

gîndirii. Dacă el nu ţine minte propriile lui gînduri, dacă el nu le poate aduna pentru a le folosi mai tîrziu şi nu este în stare să le readucă la nevoie, dacă nu poate să reflecteze la cele trecute şi să se servească de experienţele, raţionamentele şi meditaţiile anterioare pentru ce să mai gîndească? Cei care privesc sufletul ca pe un lucru care gîndeşte [26] nu-l vor face ei în acest chip să fie ceva mult mai nobil decît aceia pe care ei îi condamnă pentru că admit că el nu constă decît în cele mai fine părţi ale materiei. Literele desenate în praf, pe care le şterge cea dintîi suflare de vînt, sau impresiile făcute asupra unei grămezi de atomi sau de spirite animale [27] sînt absolut la fel de folositoare şi fac ca subiectul să fie tot atît de nobil pe cît îl fac şi gîndurile unui suflet care pier în mersul gîndirii, gînduri care, o dată ce au dispărut, s-au dus pentru totdeauna fără să lase după ele vreo amintire. Natura nu face niciodată lucruri deosebit de bune în scopuri puţin însemnate sau de nici un folos şi este greu de conceput că nemărginit de înţeleptul nostru creator ar fi făurit o facultate aşa de minunată ca puterea de a gîndi, facultatea care se apropie cel mai mult de desăvîrşirea fiinţei sale necuprinse, pentru a fi întrebuinţată cu atîta lenevie şi într-un chip atît de nefolositor, cel puţin o pătrime din timpul cît există aici [28], încît să gîndească neîncetat fără a-şi aminti ceva din acele gînduri, fără să facă vreun bine ei însăşi sau altora, ori să fie de folos în vreun chip pentru vreo altă parte a creaţiei. Dacă vom cerceta mai îndeaproape această chestiune, cred că nu vom găsi că mişcarea materiei brute şi insensibile este undeva în univers aşa de puţin folosită şi deci cu totul irosită.

§ 16. *După această ipoteză, sufletul trebuie să aibă idei care nu ar proveni din senzaţie sau din reflecţie, ceea ce nu se vădeşte de loc.* Este adevărat, noi avem uneori exemple de percepţii în timpul somnului şi păstrăm amintirea acelor gînduri, dar cît de ciudate şi de lipsite de legătură sînt ele în cea mai mare parte, cît de puţin se potrivesc perfecţiei şi ordinii unei fiinţe raţionale, nu mai e nevoie să li se spună celor care cunosc visurile. De aceasta aş vrea cu dragă inimă să mă conving: anume dacă sufletul, atunci cînd gîndeşte astfel aparte, de parcă ar fi despărţit de corp, acţionează în chip mai puţin raţional decît atunci [29] cînd acţionează împreună cu el sau nu. Dacă gîndurile lui separate sînt mai puţin raţionale, atunci adversarii mei trebuie să spună că sufletul posedă de la corp perfecţia gîndirii raţionale;

dacă nu este așa, de mirare că visurile noastre sînt în cea mai mare parte așa de frivole și de iraționale și că sufletul nu reține nici unul din monoloagele și nici una dintre meditațiile sale cele mai raționale.

§ 17. *Dacă gîndesc cînd nu știu de aceasta, nimeni altul nu o poate ști.* Aș vrea ca acei care ne spun cu atîta siguranță că sufletul gîndește efectiv totdeauna, să ne spună de asemenea ce idei sînt acelea care se află în sufletul unui copil înainte sau chiar în timpul unirii cu corpul, înainte de a fi primit vreo idee pe calea senzației. Visurile oamenilor adînciți în somn sînt alcătuite toate, după cum socotesc eu, din ideile omului aflat în stare de veghe, deși în cea mai mare parte ele sînt combinate într-un chip ciudat. Dacă sufletul are idei prin el însuși pe care nu le-a căpătat nici prin senzație, nici prin reflecție (cum trebuie să fie dacă ar gîndi înainte de a fi primit vreo impresie prin mijlocirea corpului), este ciudat ca el să nu rețină vreodată în ascunzișul secret al gîndirii lui (așa de ascuns încît omul însuși nu-l percepe), vreuna dintre ele în clipa chiar în care se trezește din acestea, pentru a-l face atunci pe om să se bucure de noi descoperiri. Cine poate găsi că este rațional ca sufletul să aibă, în izolarea lui din timpul somnului, așa de multe ore de gîndire și totuși să nu dea niciodată peste vreuna din acele idei pe care nu le-a dobîndit nici prin senzație, nici prin reflecție sau cel puțin să nu păstreze amintirea nici uneia în afară de acelea care, fiind prilejuite de corp, trebuie să fie neapărat mai puțin firești pentru un spirit ? Este ciudat ca sufletul unui om să nu-și amintească niciodată în toată viața de nici unul din gîndurile lui pure, native, de nici una dintre acele idei pe care le-a avut înainte de a căpăta ceva de la corp și ca niciodată să nu-i înfățișeze omului aflat în stare de veghe vreo altă idee în afară de acelea care păstrează pecetea lucrului [30], avîndu-și în mod vădit izvorul în unirea sufletului cu corpul. Dacă sufletul gîndește totdeauna, așa că a avut idei înainte de a se fi unit cu corpul [31] sau înainte de a fi primit vreuna de la corp, trebuie să presupunem numaidecît că în timpul somnului el își reamintește de ideile sale înnăscute și că în timpul acelei izolări de corp, pe cînd el gîndește singur, ideile de care este ocupat sînt, cel puțin uneori, acele idei care sînt mai firești și mai asemănătoare cu ceea ce a avut în el însuși nedobîndit prin corp sau prin propriile lui procese privitoare la ideile dobîndite prin corp ; deoarece omul aflat în stare de veghe nu-și aduce aminte niciodată

de ele, trebuie să deducem din această ipoteză ori că sufletul își amintește ceva de care omul nu-și aduce aminte, ori că memoria se întinde numai la ideile dobîndite prin corp sau prin procesele minții privitoare la ele.

§ 18. *Cum poate ști cineva că sufletul gîndește mereu? Căci, o atare propoziție nefiind evidentă prin ea însăși, trebuie să fie dovedită.* De asemenea, aș fi bucuros să aflu de la acești oameni care afirmă cu atîta convingere că sufletul omenesc (ori, ceea ce este totuna, omul) gîndește mereu, cum ajung ei să știe aceasta și chiar cum ajung ei să știe că gîndesc ei înșiși, deși nu percep că gîndesc. Tare mi-e teamă că aceasta înseamnă a afirma ceva fără a dovedi și a cunoaște ceva fără a percepe [32]. Eu bănuiesc că este o noțiune confuză construită pentru a susține o ipoteză și nu unul din acele adevăruri limpezi pe care propria lor evidență ne silește să le admitem, iar experiența comună ne arată că a le nega înseamnă a fi lipsit de bun simț. Căci cel mult se poate spune în această privință că e cu putință ca sufletul să poată gîndi mereu, dar că nu păstrează totdeauna în memorie ceea ce a gîndit; iar eu spun că este tot așa de posibil că sufletul nu gîndește mereu, ba că e mult mai probabil că el încetează să gîndească uneori, decît să gîndească adesea într-un lung interval, iar o clipă după aceea să nu-și dea seama că a gîndit.

§ 19. *Este cu totul improbabil ca un om să gîndească acum și totuși să nu rețină aceasta în clipa următoare.* A presupune că sufletul gîndește și că omul nu percepe aceasta înseamnă, așa cum s-a spus, a face două persoane dintr-un om și dacă examinăm bine felul de exprimare al acestor oameni, vom fi îndreptățiți să ne îndoim că lucrurile sînt așa. Căci eu nu-mi aduc aminte ca cei ce ne spun că sufletul gîndește mereu să spună vreodată că omul gîndește fără întrerupere. Or, poate gîndi sufletul fără să gîndească omul? Sau poate un om să gîndească fără a fi conștient că gîndește? Dacă ar spune alții acest lucru, ei ar putea fi bănuiți de pălăvrăgeală. Dacă ei spun: „Omul gîndește mereu, dar nu-și dă seama totdeauna că gîndește“, ei pot tot așa de bine să spună că trupul are întindere fără a avea părți. Căci este tot așa de neînțeles să se spună că trupul este întins fără a avea părți, ca și a spune că cineva gîndește fără să fie conștient de ce gîndește [33] sau fără să perceapă că face ceva. Acei care afirmă acest lucru pot cu tot atît de mare îndreptățire să spună, dacă au

nevoie pentru ipotezele lor, că un om este mereu flămînd, dar că el nu o simte totdeauna, în timp ce foamea constă tocmai în acea senzaţie, după cum gîndirea constă în a fi conştient că gîndeşti. Dacă ei spun că un om îşi dă totdeauna seama că gîndeşte, eu întreb cum de ştiu ei acest lucru, întrucît conştiinţa este perceperea a ceea ce se petrece în propria minte a omului [34]. Poate alt om să perceapă că eu sînt conştient de ceva, dacă eu însumi nu percep aceasta ? În această privinţă, nici o cunoaştere a omului nu s-ar putea întinde dincolo de experienţa lui. Treziţi un om dintr-un somn adînc şi întrebaţi-l la ce cugeta în acel moment. Dacă el însuşi nu-şi dă seama de nimic din ceea ce gîndea atunci, trebuie să fii mare ghicitor de gînduri ca să-l poţi încredinţa că gîndea ; oare nu-l poţi încredinţa cu mai mult temei că nu a dormit ? Aceasta este ceva care depăşeşte filozofia şi nu poate fi decît revelaţie [35], care să descopere altuia că în mintea mea sînt gînduri, în vreme ce eu însumi nu pot găsi acolo vreun gînd ; acei oameni care pot vedea cu certitudine că eu gîndesc trebuie să aibă neapărat o vedere pătrunzătoare de vreme ce eu însumi nu pot percepe şi declar că nu percep ; şi cu toate acestea ei pot vedea că elefanţii sau cîinii nu gîndesc [36], deşi aceste animale ne dau toate dovezile care pot fi imaginate, afară de faptul că nu ne spun chiar ele că fac acest lucru. Aşa ceva poate fi bănuit că depăşeşte în mister pe fraţii de Rosa Croce [37], deoarece se pare că e mai uşor să te faci invizibil faţă de alţii decît să-mi faci vizibile mie gîndurile altuia, care nu-i sînt cunoscute lui însuşi. Dar pentru aceasta este de ajuns să defineşti sufletul ca fiind o substanţă care gîndeşte totdeauna şi treaba este gata. Dacă o astfel de definiţie are vreo trecere, eu nu ştiu la ce altceva poate servi afară de faptul că face pe unii oameni să aibă bănuiala că nu au de loc suflet, deoarece ei văd că îşi petrec o mare parte a vieţii lor fără a gîndi. Căci nici o definiţie pe care o cunosc, nici o presupunere a vreunei secte nu are destulă putere de a dărîma ceea ce arată experienţa constantă şi poate că pretenţia de a cunoaşte mai mult decît ceea ce percepem produce atîta ceartă zadarnică şi atîta larmă în lume.

§ 20. *Dacă observăm pe copii, vedem bine că nici o idee nu ne vine decît pe calea senzaţiei sau a reflecţiei* [38]. Prin urmare, văd că nu este nici un motiv să credem că sufletul gîndeşte înainte ca simţurile să-i fi dăruit idei asupra cărora să gîndească ; şi, pe măsură ce ideile sporesc la număr şi sînt memorate, sufletul ajunge prin exerciţiu să-şi perfecţioneze facultatea de a gîndi în diferitele

ei părţi ; de asemenea, mai tîrziu, combinînd acele idei şi reflectînd la propriile lui procese, el îşi măreşte fondul de idei, precum şi uşurinţa de a-şi aduce aminte, de a imagina, de a raţiona şi alte moduri de a gîndi.

§ 21. Cel care va avea răbdare să se informeze prin observaţie şi experienţă şi nu va face din propria lui ipoteză o lege a naturii, va descoperi la un copil nou-născut puţine semne ale unui suflet obişnuit să gîndească mult şi încă mai puţine semne ale vreunui raţionament. Şi totuşi este greu să-ţi închipui că sufletul raţional ar gîndi atît de mult fără să raţioneze de loc. Se va avea în vedere că pruncii abia veniţi pe lume cheltuiesc cea mai mare parte a timpului lor dormind, că sînt rar în stare de veghe — şi numai atunci cînd fie că foamea îi cheamă la sînul mamei, fie că vreo durere (cea mai supărătoare dintre toate senzaţiile) sau vreo altă impresie violentă asupra corpului sileşte mintea să perceapă şi să bage de seamă. Acela care are în vedere aceste lucruri va găsi poate temei să-şi imagineze că *foetusul* în pîntecele mamei nu se deosebeşte mult de starea unei plante, ci îşi petrece cea mai mare parte din timp fără a percepe sau a gîndi, nefăcînd nimic altceva decît să doarmă într-un loc unde nu trebuie să caute hrană şi este înconjurat de o licoare totdeauna egal de fluidă şi aproape cu aceeaşi temperatură, unde ochii nu sînt impresionaţi de lumină, urechile aşa de astupate că nu sînt de loc în stare să înregistreze sunetele şi unde este o mică variaţie sau schimbare de obiecte sau nu se produce nici o schimbare care să impresioneze simţurile.

§ 22. Urmăriţi un copil de la naşterea lui, observaţi modificările pe care timpul le produce în el şi veţi afla că deoarece mintea este din ce în ce mai mult înzestrată, pe calea simţurilor, cu idei, el ajunge să fie din ce în ce mai mult în stare de veghe şi gîndeşte cu atît mai mult cu cît are mai mult material asupra căruia să gîndească. După un timp oarecare încep să cunoască obiectele care, fiindu-i mai familiare, i-au lăsat impresii durabile. În acest fel, ajunge el treptat să cunoască persoanele cu care vine zilnic în contact şi să le deosebească de străini ; acestea sînt împrejurări şi efecte ale faptului că ajunge să reţină şi să distingă ideile pe care i le aduc simţurile ; şi aşa putem noi observa cum mintea se perfecţionează treptat în această privinţă şi înaintează în exercitarea celorlalte facultăţi care constau în a extinde, a combina şi a abstractiza ideile sale, de a raţiona şi a reflecta asupra tuturor acestora,

lucru despre care voi avea prilejul să vorbesc mai mult de acum înainte.

§ 23. Deci, dacă se va pune întrebarea: — Cînd începe omul să aibă idei?, eu cred că răspunsul corect este: de îndată ce are vreo senzaţie[39]. Căci, întrucît nu apare nici o idee în minte înainte ca simţurile să fi adus vreuna acolo, eu concep că ideile apar în intelect în acelaşi timp cu senzaţia, care este acea impresie sau mişcare produsă într-o parte oarecare a corpului ce lasă o percepţie oarecare în intelect. De aceste impresii produse asupra simţurilor noastre de către obiectele dinafară se pare că se foloseşte mai întîi mintea în astfel de procese ca acelea pe care le numim „percepţie, reamintire, examinare, raţionament“ etc.

§ 24. *Care este originea întregii noastre cunoaşteri.* Cu timpul, mintea ajunge să reflecteze la propriile ei procese privitoare la ideile dobîndite prin senzaţie şi în chipul acesta să se îmbogăţească cu un nou grup de idei pe care le numesc „idei dobîndite prin reflecţie“. Acestea, adică impresiile produse asupra simţurilor noastre de către obiectele dinafară, care sînt exterioare minţii, şi propriile ei procese care provin de la puterile lăuntrice şi proprii minţii, care devin de asemenea obiecte ale meditaţiei sale atunci cînd reflectează asupra lor, acestea sînt, precum am spus, elementele primare ale întregii cunoaşteri. Astfel cea dintîi capacitate a intelectului omenesc constă în aceea că mintea e aptă să primească impresiile făcute asupra ei fie de către obiectele externe prin simţuri, fie de către propriile ei procese atunci cînd reflectează asupra lor. Acesta este primul pas pe care omul îl face către descoperirea lucrurilor şi baza pe care se sprijină toate acele noţiuni ce le va dobîndi cîndva în chip firesc în această lume. Toate acele gînduri sublime, care se ridică deasupra norilor şi ajung înalte cît cerul însuşi, aici îşi au începutul şi temelia: în toată această mare întindere pe care rătăceşte mintea în vastele ei speculaţii, acestea pot părea că o înalţă, dar ea nu depăşeşte cu o iotă acele idei pe care i le-a oferit spre meditare senzaţia sau reflecţia...

§ 25. *Intelectul este de obicei pasiv în primirea ideilor simple.* În această privinţă intelectul este pur pasiv şi nu-i stă în putinţă să aibă ori să nu aibă aceste începuturi şi ca să spunem aşa, elemente de cunoaştere. Căci obiectele simţurilor introduc anumite idei în mintea noastră fie că vrem sau nu, iar procesele minţii ne

lasă cel puţin nişte noţiuni obscure despre ele însele, nici un om neputînd ignora cu totul ceea ce face cînd cugetă. Intelectul nu poate nici să refuze de a avea aceste idei simple atunci cînd ele se prezintă minţii, nici să le modifice cînd s-au întipărit, să le ştargă şi să producă el însuşi unele noi, mai mult decît poate o oglindă să refuze, să modifice sau să ştargă imaginile sau ideile la care dau naştere obiectele aşezate în faţa ei [40]. Cum corpurile care ne înconjură impresionează în chip aşa de felurit organele noastre, mintea este silită să primească impresiile şi nu poate evita să perceapă acele idei care sînt legate de ele.

CAPITOLUL II

DESPRE IDEILE SIMPLE[41]

§ 1. *Idei care au înfăţişări simple.* Pentru a înţelege mai bine natura, felul şi întinderea cunoaşterii noastre, trebuie să observăm cu luare aminte un lucru privitor la ideile pe care le avem şi anume că unele dintre ele sînt simple, iar altele complexe.

Deşi calităţile care ne impresionează simţurile sînt aşa de bine unite şi amestecate chiar în lucruri încît nu există nici o separaţie, nici o distanţă între ele, totuşi este evident că ideile pe care aceste calităţi le produc în minte intră acolo prin simţuri, simple şi neamestecate. Căci deşi vederea şi pipăitul primesc adesea de la acelaşi obiect în acelaşi timp idei deosebite — ca atunci cînd un om vede deodată mişcarea şi culoarea, sau atunci cînd mîna simte moliciunea şi căldura aceleiaşi bucăţi de ceară — totuşi ideile simple unite în acest fel în acelaşi subiect sînt deopotrivă cu desăvîrşire distincte ca şi acelea care îi vin prin simţuri diferite; astfel, frigul şi duritatea pe care un om le simte la o bucată de gheaţă sînt idei tot atît de distincte în minte ca şi parfumul şi albeaţa unui crin sau ca gustul de zahăr şi parfumul unui trandafir; nimic nu poate fi mai evident pentru un om decît percepţia clară şi distinctă a acelor idei simple pe care le are; acestea, fiind necompuse cînd sînt luate fiecare în parte, nu prezintă altceva decît o înfăţişare uniformă care produce în minte o idee tot uniformă în care nu se pot distinge idei diferite.

§ 2. *Mintea nu poate nici să creeze, nici să distrugă idei simple.* Aceste idei simple, elementele întregii noastre cunoaşteri, sînt sugerate şi oferite minţii numai pe cele două căi menţionate mai înainte, adică senzaţia şi reflecţia. O dată ce a fost înzestrat cu aceste idei simple, intelectul are puterea de a le repeta[42], a le compara şi a le uni într-o diversitate aproape infinită şi aşa poate alcătui după plac noi idei complexe. Dar nu stă în puterea celui mai isteţ sau mai vast intelect, oricîtă vioiciune sau diversitate de gînduri ar avea, să inventeze sau să construiască în minte vreo nouă idee simplă, neprimită pe căile pomenite mai înainte; şi nici o forţă din intelect nu este în stare să le distrugă pe acelea care se află acolo, autoritatea omului în această mică lume a propriului său intelect fiind cel mult la fel de mare ca şi cea pe care o are în această lume de lucruri vizibile, în care puterea lui, cu toate că este condusă cu artă şi dibăcie, nu izbuteşte decît cel mult să combine şi să împartă elementele care îi stau la îndemînă. Dar cît despre crearea celei mai mici particule de materie nouă sau cît despre distrugerea unui atom din ceea ce este în fiinţă dinainte, în această privinţă el nu poate face nimic. Aceeaşi incapacitate o va găsi oricine în sine însuşi, dacă va încerca să formeze în intelectul său vreo idee simplă pe care nu a primit-o prin simţuri de la obiectele externe sau prin reflecţie de la procesele propriei sale minţi cu privire la ele. Aş vrea să încerce cineva să-şi închipuie vreun gust care nu i-a impresionat niciodată cerul gurii sau să construiască ideea unui parfum pe care nu l-a mirosit niciodată şi atunci cînd va izbuti să facă aceasta, voi şi trage concluzia că un orb are *idei* despre culori şi un surd are noţiuni exacte şi distincte despre sunete.

§ 3. Acesta este motivul pentru care, deşi nu putem crede că este imposibil pentru Dumnezeu să creeze o fiinţă cu alte organe şi cu mai multe căi de introducere în intelect a informaţiilor despre lucrurile corporale decît cele cinci pe care el le-a dat omului, după socoteala obişnuită, totuşi eu cred că nimeni nu-şi poate închipui în corpuri alte calităţi, oricum ar fi ele întocmite, de care să nu putem lua cunoştinţă, în afară de sunete, de gusturi, de mirosuri şi de calităţile referitoare la vedere şi pipăit. Şi dacă omenirea ar fi fost înzestrată la creaţie numai cu patru simţuri, atunci calităţile care se află în obiectele celui de-al cincilea simţ ar fi fost tot aşa de departe de cunoştinţa, de imaginaţia şi de priceperea noastră pe cît pot fi acum cele care ar ţine de un al

şaselea, al şaptelea sau al optulea simţ, pe care ar fi o mare îngîmfare să afirmăm că este cu neputinţă să le aibă vreo altă creatură din vreo altă parte a acestui vast şi uimitor univers. Cel care nu se va pune pe sine cu trufie în fruntea tuturor lucrurilor, ci va examina imensitatea acestei zidiri şi marea diversitate care poate fi găsită în această mică şi neînsemnată parte a ei cu care are el de-a face, poate fi înclinat să creadă că în alte aşezări ale universului pot fi alte fiinţe deosebite şi inteligente, despre ale căror facultăţi el are o cunoştinţă sau pricepere tot atît de slabă cît are viermele ascuns în dulapul unei camere de lucru despre simţurile sau intelectul unui om, căci o astfel de diversitate şi desăvîrşire este potrivită înţelepciunii şi puterii creatorului. Eu am urmat aici părerea comună că omul are numai cinci simţuri, deşi poate că ar fi just să se socotească mai multe [43], dar şi o presupunere, şi alta servesc deopotrivă actualului meu scop.

CAPITOLUL III

DESPRE IDEILE DOBÎNDITE PRINTR-UN SINGUR SIMŢ

§ 1. *Împărţirea ideilor simple.* Pentru a pricepe mai bine ideile pe care le primim pe calea senzaţiei, nu ar fi nepotrivit pentru noi să le examinăm în legătură cu diferitele căi pe care ele pătrund în minte şi se fac percepute de noi.

Mai întîi deci sînt unele care intră în minte printr-un singur simţ.

În al doilea rînd sînt altele care se introduc în minte prin mai multe simţuri.

În al treilea rînd, avem altele căpătate numai pe calea reflecţiei.

În al patrulea rînd, sînt unele care îşi fac drum şi se strecoară în minte pe calea senzaţiei şi pe cea a reflecţiei.

Noi le vom examina separat, împărţite în aceste diferite grupuri :

1) Unele idei sînt primite în minte numai printr-un singur simţ adaptat în mod special pentru a le primi. Astfel, lumina şi culorile, ca alb, roşu, galben, cu diferitele lor grade sau nuanţe şi amestecuri [44] ca verde, stacojiu, purpuriu, verde-marin şi celelalte pătrund numai prin ochi ; toate felurile de zgomote, sunete şi tonuri intră numai prin urechi ; diferitele gusturi prin cerul gurii şi mirosurile prin nas. Dar dacă unele dintre aceste organe ori nervii, care sînt canalele de aducere a lor dinafară pentru primirea lor în creier, camera de primire a minţii (dacă îl pot numi astfel),

sînt așa de tulburate încît nu-și mai pot îndeplini funcțiunile, aceste senzații nu au vreo portiță dosnică pentru a se introduce și nici un alt drum pentru a se înfățișa intelectului și a fi primite de el. Cele mai însemnate din acelea care țin de simțul tactil sînt căldura, frigul și soliditatea. Toate celelalte, care constau aproape în întregime în forma exterioară ce cade sub simțuri, ca neted și aspru, ori altminteri într-o coeziune mai mult sau mai puțin puternică a părților, ca tare și moale, rezistent și fragil, sînt destul de evidente.

2) Cred că nu va fi nevoie să enumerăm toate ideile simple distincte care țin de fiecare simț în parte. Chiar dacă am vrea acest lucru, nu ar fi cu putință, deoarece sînt mult mai multe (ce țin de majoritatea simțurilor) decît denumiri pentru a le exprima. Diversele mirosuri, care sînt aproape tot atîtea, dacă nu mai multe decît speciile de corpuri din lume, nu au denumiri. *Plăcut mirositor* și *rău mirositor* ne folosesc la exprimarea obișnuită a acestor idei, ceea ce de fapt este abia cu ceva mai mult decît dacă spunem că sînt plăcute sau neplăcute, deși mirosul de trandafiri și acela de violete, amîndouă plăcute, sînt negreșit idei foarte deosebite. Nici diferitele gusturi de la care primim idei cu ajutorul cerului gurii, nu sînt mai bine înzestrate cu nume. Dulce, amar, acru, piperat și sărat sînt aproape toate epitetele pe care le avem pentru a denumi nenumăratele varietăți de gusturi care pot fi deosebite nu numai la aproape orice fel de creaturi, ci și la diferitele părți ale aceleiași plante, aceluiași fruct sau aceluiași animal. Un lucru asemănător se poate spune despre culori și sunete. Prin urmare, mă voi mulțumi, în privința ideilor simple pe care le înfățișez aici, să notez numai pe cele care ne oferă cel mai bogat material potrivit actualului nostru scop sau pe acele care sînt în sine mai puțin susceptibile de a fi cunoscute, deși foarte des ele sînt elemente componente ale ideilor noastre complexe, printre care eu cred că pot foarte bine socoti „soliditatea", pe care o voi trata de aceea în capitolul următor.

CAPITOLUL IV

DESPRE SOLIDITATE[45]

§ 1. *Noi primim această idee prin simțul tactil.* Ideea solidității o primim prin simțul nostru tactil și ea rezultă din rezistența pe care constatăm că o opune un corp la intrarea altui corp în

locul pe care îl ocupa, pînă cînd el l-a părăsit. Nu există nici o idee pe care s-o primim în mod mai constant prin senzaţie decît soliditatea. Fie că sîntem în mişcare sau în repaus, în orice situaţie ne aflăm, simţim mereu sub noi ceva care ne susţine şi ne împiedică să ne ducem mai departe în jos, iar corpurile pe care le mînuim zilnic ne fac să percepem că în timp ce se află în mîinile noastre ele împiedică printr-o putere de neînvins alăturarea mîinilor noastre care le strîng. Ceea ce împiedică astfel apropierea a două corpuri cînd ele se mişcă unul spre celălalt, eu numesc „soliditate". Nu voi discuta dacă acest înţeles al cuvîntului „solid" este mai apropiat de semnificaţia lui iniţială decît sensul în care îl folosesc matematicienii ; eu cred că ajunge ca noţiunea comună de soliditate să autorizeze folosirea acestui termen, dacă nu să justifice această folosire, dar dacă cineva crede că e mai bine s-o numească „impenetrabilitate", are asentimentul meu. Eu însă am socotit că termenul „soliditate" este mult mai propriu pentru a exprima această idee, nu numai pentru că este folosit în mod obişnuit în acest înţeles, ci şi din cauză că el cuprinde ceva mai pozitiv decît acela de impenetrabilitate, care este negativ şi care poate că este mai mult o consecinţă a solidităţii decît soliditatea însăşi. Această idee, dintre toate celelalte, mi se pare a fi cea mai strîns legată de corp şi mai esenţială pentru el, aşa că nicăieri în altă parte nu poate fi găsită sau imaginată decît în materie şi, cu toate că simţurile noastre nu o observă decît în mase de materie de o mărime suficientă pentru a ne produce vreo senzaţie, totuşi o dată ce mintea a dobîndit această idee de la corpuri aşa de grosolane încît se fac simţite, o duce mai departe şi o examinează, la fel ca şi forma, în cea mai mică particulă de materie care poate exista şi găseşte că este legată în mod inseparabil de corp, oriunde ar fi şi oricum ar fi modificat el.

§ 2. *Soliditatea umple spaţiul.* Prin această idee care ţine de corp, noi concepem că el umple spaţiul. Ideea acestei umpleri a spaţiului înseamnă că acolo unde ne închipuim vreun spaţiu ocupat de o substanţă solidă, concepem că ea îl ocupă astfel încît înlătură toate celelalte substanţe solide şi că va împiedica întotdeauna ca alte două corpuri care se mişcă unul către celălalt în linie dreaptă să ajungă în atingere unul cu altul, afară numai dacă această substanţă solidă dintre ele nu se îndepărtează într-o direcţie care nu este paralelă cu aceea pe care se mişcă ele [46]. Această idee ne-o procură îndeajuns corpurile pe care le mînuim de obicei.

§ 3. *Soliditatea este deosebită de spațiu.* Această rezistență prin care corpul ține alte corpuri în afara spațiului pe care îl ocupă este așa de mare, încît nici o putere, oricît de însemnată ar fi, nu o poate înfrînge. Chiar dacă toate corpurile din lume ar presa din toate părțile o picătură de apă, tot nu ar putea să învingă vreodată rezistența pe care o opune ea, așa moale cum este, și să se apropie, pînă cînd nu este îndepărtată din calea lor, lucru prin care se deosebește ideea noastră de soliditate atît de spațiul pur [47] — care nu este capabil nici de rezistență, nici de mișcare — cît și de obișnuita idee de duritate. Căci un om poate concepe două corpuri cu o distanță între ele, care se pot apropia unul de celălalt fără a atinge sau a deplasa vreun obiect solid pînă cînd suprafețele lor ajung să se întîlnească, de unde noi căpătăm ideea clară de spațiu fără soliditate. Căci (fără a merge chiar pînă la desființarea oricărui corp) întreb dacă nu poate cineva să aibă ideea mișcării numai a unui singur corp, fără ca vreun alt corp să-i ia de îndată locul. Este adevărat, cred, că el poate face aceasta, căci ideea de mișcare într-un corp nu implică mai mult ideea de mișcare în alt corp decît implică ideea de figură pătrată dintr-un corp aceeași idee de figură pătrată într-un alt corp. Eu nu întreb dacă corpurile există în așa fel încît mișcarea dintr-un corp să nu poată exista în mod real fără mișcarea altuia : a te hotărî pentru una sau alta înseamnă a susține sau a combate existența unui *vacuum* [48]. Dar întrebarea mea este dacă nu poate cineva să aibă ideea unui corp în mișcare pe cînd celelalte sînt în repaus. Și eu cred că nimeni nu va tăgădui această posibilitate, iar dacă lucrurile stau astfel, apoi locul pe care l-a eliberat corpul prin mișcare ne dă ideea unui spațiu pur fără soliditate, în care poate intra alt corp fără să i se opună vreo rezistență ori să fie împins de cineva. Cînd se trage pistonul unei pompe, spațiul pe care îl ocupă în tub este desigur același, indiferent dacă vreun alt corp urmează mișcarea pistonului sau nu, și nu implică nici o contradicție presupunerea că după ce un corp s-a mișcat nu-l urmează altul care îi este numai învecinat. Necesitatea unei asemenea mișcări este întemeiată numai pe presupunerea că lumea este plină, dar nu pe ideile distincte de spațiu și soliditate, care sînt tot așa de deosebite ca și rezistența și nonrezistența, împingerea și neîmpingerea. Și că oamenii au idei despre un spațiu fără corp o demonstrează deslușit chiar disputele lor despre *vacuum*, după cum se arată în altă parte [49].

§ 4. *Despre duritate.* De aici urmează că soliditatea se deosebeşte de asemenea de duritate, dat fiind că soliditatea constă în plenitudine şi deci într-o înlăturare totală a altor corpuri din acest spaţiu, pe cînd duritatea constă într-o puternică coeziune a părţilor de materie care formează masa de mărime sensibilă, aşa încît întreaga masă nu-şi schimbă cu uşurinţă forma [50]. Şi în adevăr, *tare* şi *moale* sînt nume pe care noi le dăm lucrurilor numai în raport cu constituţia propriilor noastre corpuri ; numim în general „tare" acel corp care mai curînd ne va produce durere decît să-şi modifice forma prin apăsarea vreunei părţi a corpului nostru, iar „moale" dimpotrivă, pe acela care îşi schimbă poziţia părţilor sale în urma unei atingeri uşoare, fără sforţare mare şi obositoare.

Dar această dificultate de a modifica poziţia părţilor perceptibile între ele sau forma întregului nu dă corpului cel mai dur din lume o soliditate mai mare decît a celui mai moale ; iar un diamant nu este cu nimic mai solid decît apa. Căci, deşi cele două feţe netede a două piese de marmură se vor apropia cu mai multă uşurinţă una de alta dacă între ele se află numai apă sau aer, decît dacă se află un diamant, totuşi aceasta nu se datoreşte faptului că părţile diamantului sînt mai solide decît acelea ale apei sau că rezistă mai mult, ci din cauză că părţile apei putînd fi mai uşor separate una de alta, ele vor fi îndepărtate mai uşor printr-o mişcare laterală şi vor îngădui apropierea celor două piese de marmură ; dar dacă ele ar putea fi oprite de a face loc prin acea mişcare laterală, ele ar împiedica veşnic apropierea acestor două piese de marmură la fel ca şi diamantul şi ar fi tot aşa de imposibil oricărei forţe să le înfrîngă rezistenţa, precum îi este imposibil să învingă rezistenţa părţilor unui diamant. Cel mai moale corp din lume va rezista tot aşa de neînvins la alăturarea altor două corpuri ca şi cel mai dur corp ce se poate închipui, dacă nu este înlăturat din cale, ci rămîne între ele. Acel care va umple bine cu aer sau cu apă un corp moale şi mlădios va da repede de rezistenţa lui, iar cel care crede că nimic altceva în afară de corpurile tari nu poate să-l împiedice de a apropia mîinile una de alta, poate fi rugat să facă o încercare cu aerul închis într-o minge de fotbal. Experienţa despre care vorbesc s-a făcut la Florenţa cu un glob de aur umput cu apă şi închis perfect, dovedind soliditatea unui corp aşa de moale ca apa. Căci globul de aur astfel umplut a fost pus la o presă care a fost strînsă atît cît au îngăduit şuruburile, apa făcîndu-şi drum prin porii acelui metal foarte compact : întrucît ea nu a mai găsit în interiorul globului nici un loc pentru o apro-

piere mai mare a particulelor ei, a scăpat în afară, unde a plutit ca o rouă şi astfel a căzut în picături mai înainte ca laturile globului să fi putut fi făcute să cedeze la violenta presiune a maşinii care le strîngea.

§ 5. *De soliditate depinde impulsul, rezistenţa şi împingerea.* Prin această idee de soliditate se deosebeşte întinderea corpului de întinderea spaţiului, căci întinderea corpului nu este altceva decît coeziunea sau continuitatea părţilor solide care se pot despărţi şi mişca, iar întinderea spaţiului este continuitatea părţilor care nu sînt solide şi care nu se pot despărţi şi mişca. De soliditatea corpurilor depinde deopotrivă impulsul reciproc, rezistenţa şi împingerea lor. Apoi, despre spaţiul pur şi despre soliditate, mulţi (printre care mă declar şi eu) sînt de altfel convinşi că au idei clare şi distincte şi că ei se pot gîndi la spaţiu fără a concepe că în el se află ceva care rezistă sau care este împins de vreun corp. Aceasta este ideea spaţiului pur, pe care ei cred că o au tot aşa de limpede ca şi orice idee pe care o pot avea despre întinderea corpului, deoarece ideea distanţei dintre părţile opuse ale unei suprafeţe concave este deopotrivă de limpede fie că se combină sau nu cu ideea vreunei părţi solide între ele ; pe de altă parte, ei sînt convinşi că, deosebit de ideea spaţiului pur, au ideea a ceva care umple spaţiul şi care poate fi împins prin impulsul dat de alte corpuri sau poate să reziste la această mişcare. Dacă sînt alţii pentru care aceste două idei nu sînt distincte [51], ci le confundă şi din amîndouă fac una singură, nu ştiu cum pot în acest caz nişte oameni care au aceeaşi idee sub denumiri diferite, sau diferite idei sub aceeaşi denumire, să se întreţină unul cu altul mai bine decît un om care, nefiind orb sau surd şi avînd deci idei distincte despre culoarea stacojie sau despre sunetul unei trompete, ar vrea să discute despre culoarea stacojie cu orbul despre care pomenesc în altă parte care îşi închipuia că ideea de stacojiu are asemănare cu sunetul unei trompete.

§ 6. *Ce este soliditatea.* Dacă mă întreabă cineva ce este soliditatea, eu îl trimit la simţuri să se informeze : să ia în mîini o bucată de cremene sau un balon şi apoi să încerce a-şi împreuna mîinile şi va şti ce este soliditatea. Dacă el crede că aceasta nu este o explicare suficientă a solidităţii, — ce este şi în ce constă ea, — făgăduiesc să-i spun ce este şi în ce constă atunci cînd îmi va

spune ce este întinderea sau mişcarea, ceea ce poate părea mult mai uşor. Ideile simple pe care le avem sînt aşa cum ne învaţă experienţa că sînt ; dar dacă, în afară de aceasta, ne silim să le limpezim în minte cu ajutorul cuvintelor, nu vom izbuti mai bine decît dacă am încerca să împrăştiem, prin vorbe, întunericul din mintea unui orb introducînd acolo prin convorbire ideile de lumină şi culoare. Voi arăta în altă parte cui se datoreşte acest lucru [52].

CAPITOLUL V

DESPRE IDEILE SIMPLE DOBÎNDITE PRIN MAI MULTE SIMŢURI[53]

Ideile pe care le dobîndim prin mai mult decît un singur simţ sînt acelea de spaţiu sau de întindere, formă, repaus şi mişcare, deoarece acestea produc impresii perceptibile şi asupra ochilor şi asupra organelor simţului tactil, aşa că noi putem primi şi introduce în mintea noastră ideile de întindere, formă, mişcare şi repaus al corpurilor, atît prin vedere cît şi prin simţul tactil. Dar deoarece voi avea prilejul să vorbesc mai pe larg despre acestea în altă parte, aici le enumăr numai.



CAPITOLUL VI

DESPRE IDEILE SIMPLE DOBÎNDITE PRIN REFLECŢIE[54]

§ 1. *Ideile simple dobîndite prin reflecţie sînt procesele minţii privitoare la celelalte idei ale sale.* Întrucît mintea primeşte dinafară ideile menţionate în capitolele anterioare, atunci cînd îşi întoarce privirea înăuntru asupra ei însăşi şi-şi observă propriile acţiuni privitoare la ideile pe care le are, scoate de acolo alte idei, care sînt tot aşa de potrivite să fie obiecte ale meditaţiei sale ca şi oricare altele pe care le-a primit de la lucrurile dinafară.

§ 2. *Ideea de percepţie şi ideea de voliţiune sînt dobîndite prin reflecţie.* Cele două procese mari şi principale ale minţii examinate cel mai des şi care sînt aşa de frecvente încît oricine doreşte poate

lua cunoştinţă de ele în sine însuşi, sînt următoarele: percepţia sau gîndirea şi voliţiunea sau actul de voinţă. Puterea de a gîndi se numeşte „intelect", iar puterea de a voi se numeşte „voinţă": aceste două puteri sau capacităţi ale minţii sînt denumite „facultăţi". Despre unele din modurile acestor idei simple dobîndite prin reflecţie, cum sînt reamintirea, discernămîntul, raţionamentul, judecata, cunoaşterea, credinţa etc., voi avea prilejul de a vorbi mai tîrziu.

CAPITOLUL VII

DESPRE IDEILE SIMPLE DOBÎNDITE PRIN SENZAŢIE ŞI REFLECŢIE[55]

§ 1. *Plăcere şi durere.* Există alte idei simple care intră în minte pe toate căile senzaţiei şi reflecţiei, anume plăcerea sau desfătarea şi contrariul ei, durerea sau neliniştea; puterea, existenţa şi unitatea.

§ 2. Plăcerea sau durerea, una sau alta dintre ele, se unesc cu aproape toate ideile noastre dobîndite deopotrivă prin senzaţie şi reflecţie; şi greu se găseşte vreo impresie produsă dinafară asupra simţurilor noastre sau vreun gînd retras în interiorul minţii noastre care să nu fie în stare a ne produce plăcere sau durere. Prin „plăcere" sau „durere" aş vrea să se înţeleagă orice ne încîntă sau ne supără, fie că provine de la gîndurile minţii noastre, fie de la ceva care lucrează asupra corpului nostru. Căci fie că le numim „mulţumire, încîntare, plăcere, fericire" etc., pe de o parte, sau „nelinişte, supărare, durere, chin, suferinţă, nenorocire" etc., pe de altă parte, ele nu sînt totuşi decît diferite grade ale aceluiaşi lucru şi aparţin ideilor de plăcere şi durere, încîntare sau nelinişte, termeni pe care îi voi folosi de obicei cel mai mult pentru cele două feluri de idei[56].

§ 3. Nemărginit de înţeleptul autor al fiinţei noastre ne-a dat puterea de a mişca diferite părţi ale corpului nostru sau de a-l menţine în stare de repaus, după cum credem că este nimerit, şi, de asemenea, prin mişcarea lui, de a ne mişca pe noi înşine sau alte corpuri învecinate, lucru în care constau toate acţiunile corpului; el a dat, de asemenea, minţii noastre puterea ca în diferite

împrejurări să aleagă dintre ideile sale pe aceea la care vrea să se gîndească şi să efectueze cercetarea cutărui sau cutărui subiect, acordîndu-i consideraţia şi atenţia cuvenită ; şi pentru a ne împinge la aceste acţiuni de gîndire şi mişcare pe care sîntem în stare să le săvîrşim, el a binevoit să alăture diferitelor gînduri şi senzaţii o percepţie de *plăcere* [57]. Dacă aceasta ar fi cu totul separată de toate senzaţiile noastre externe şi de toate gîndurile lăuntrice, nu am avea nici un motiv să preferăm vreun gînd sau o acţiune faţă de altele, de pildă să preferăm nepăsarea faţă de atenţie sau mişcarea faţă de starea de repaus şi astfel noi nici nu ne-am mai mişca trupul, nici nu ne-am mai pune mintea la lucru, ci ne-am lăsa gîndurile (dacă pot spune aşa) să alerge la voia întîmplării, fără să aibă vreo direcţie sau ţintă şi am îngădui ca ideile minţii noastre să-şi facă apariţia unde se nimereşte, la fel ca nişte umbre nebăgate în seamă, fără a ne păsa de ele ; în această stare, omul, deşi înzestrat cu facultatea intelectului şi cu aceea a voinţei, ar fi o creatură cu totul trîndavă, inactivă, petrecîndu-şi tot timpul într-o visare leneşă, letargică. Prin urmare, înţeleptul nostru creator a binevoit să alipească diferitelor obiecte şi ideilor pe care le primim de la ele, precum şi celor mai multe dintre gîndurile noastre o plăcere care le însoţeşte, şi aceasta în diferite grade potrivit diferitelor obiecte, — încît acele facultăţi cu care ne-a înzestrat el nu mai pot rămîne cu totul trîndave şi nefolosite.

§ 4. *Durerea* are aceeaşi eficacitate şi utilitate de a ne pune la lucru pe care o are şi plăcerea, deoarece noi sîntem tot atît de dispuşi să ne întrebuinţăm facultăţile pentru a o evita pe cea dintîi, ca şi pentru a urmări pe cea de-a doua ; singurul lucru care merită să fie examinat este faptul că durerea e adesea produsă de aceleaşi obiecte şi idei care ne produc plăcere. Această strînsă legătură a lor, care ne face adesea să simţim durere în senzaţiile de la care am aşteptat plăcere, ne dă un nou prilej de a admira înţelepciunea şi bunătatea făuritorului nostru, care în scopul conservării fiinţei noastre a alipit durerea la acţiunea multor lucruri asupra corpului nostru, pentru a ne înştiinţa de răul pe care ni-l pot face şi pentru a ne îndemna să ne îndepărtăm de ele [58]. Dar el, neurmărind numai conservarea noastră în general, ci conservarea fiecărei părţi şi a fiecărui organ în perfecţiunea lui, a alăturat în multe cazuri durerea chiar acelor idei care ne fac plăcere. Astfel căldura, care ne place foarte mult într-un anumit grad, se transformă într-un

chin neobişnuit atunci cînd creşte ceva mai mult ; şi chiar lumina, cel mai plăcut dintre toate obiectele ce pot fi percepute prin simţuri, dacă este prea puternică, depăşind o anumită măsură potrivită pentru ochii noştri, produce o senzaţie foarte dureroasă ; acest lucru este orînduit în chip aşa de înţelept şi aşa de potrivit de către natură încît atunci cînd vreun obiect deregleează prin forţa acţiunii lui instrumentele senzaţiei, a căror structură nu poate fi decît foarte precisă şi gingaşă, putem fi preveniţi prin durere ca să-l înlăturăm înainte ca organul să fie cu totul tulburat şi astfel să nu mai fie potrivit în viitor pentru îndeplinirea funcţiilor care-i sînt proprii. Examinarea acestor obiecte care produc durerea poate să ne convingă bine de tot că acesta este scopul sau utilitatea durerii ; căci deşi o lumină puternică nu poate fi suportată de ochii noştri, totuşi întunericul cel mai adînc nu le dăunează de loc, pentru că, neproducînd nici o mişcare dezordonată în ochi, lasă acest organ delicat nevătămat, în starea lui naturală. Dar, cu toate acestea frigul peste măsură de mare ne produce durere ca şi căldura, din cauză că este deopotrivă de distrugător pentru acel temperament care este necesar conservării vieţii şi îndeplinirii diferitelor funcţiuni ale corpului şi care constă într-un grad moderat de căldură sau, dacă vreţi, într-o mişcare redusă la anumite limite ale părţilor imperceptibile ale corpului nostru.

§ 5. În afară de toate acestea, noi putem găsi un alt motiv pentru care Dumnezeu a presărat pretutindeni diferite grade de plăcere şi durere în toate lucrurile care ne înconjură şi ne impresionează şi le-a amestecat împreună în aproape toate acele lucruri cu care au de-a face gîndurile şi simţurile noastre ; aceasta s-a întîmplat pentru că, — găsind imperfecţie, nemulţumire şi lipsa unei fericiri complete în toate bucuriile pe care ni le pot procura creaturile, — să fim îndemnaţi a căuta fericirea în bucuria aceluia „în care este bucurie deplină şi care ţine în mîna lui dreaptă plăceri veşnice“.

§ 6. *Plăcere şi durere.* Deşi ceea ce am spus aici se poate să nu limpezească pentru noi ideile de plăcere şi durere mai mult decît o face propria noastră experienţă, care este singura cale pe care putem căpăta aceste idei, totuşi, deoarece examinarea motivului pentru care sînt ele alăturate atîtor alte idei ne serveşte pentru a ne insufla sentimentele cuvenite faţă de înţelepciunea şi bunătatea suveranului orînduitor al tuturor lucrurilor ; această examinare nu

poate fi nepotrivită cu scopul principal al acestor cercetări, căci ţelul cel mai însemnat al tuturor gîndurilor noastre şi ocupaţia firească a oricărui intelect este cunoaşterea şi venerarea lui.

§ 7. *Existenţă şi unitate.* Existenţa şi unitatea sînt alte două idei sugerate intelectului de fiecare obiect dinafară şi de orice idee din interior [59]. Cînd în mintea noastră se află idei, le examinăm ca fiind efectiv acolo, tot aşa cum examinăm lucrurile ca fiind în mod real în afara noastră, ceea ce înseamnă că ele există sau că au o existenţă şi că orice putem examina ca pe un singur lucru, fie un lucru real sau o idee, ne sugerează ideea de unitate.

§ 8. *Putere.* Puterea este, de asemenea, alta dintre acele idei simple pe care le primim pe calea senzaţiei şi a reflecţiei, căci, observînd în noi înşine că putem mişca după dorinţă diferitele părţi ale corpului nostru care se aflau în repaus, iar efectele pe care corpurile naturale le pot produce unul asupra altuia prezentîndu-se în fiecare clipă simţurilor noastre, dobîndim pe amîndouă aceste căi ideea de putere.

§ 9. *Succesiune.* În afară de aceste idei, mai este una, care, deşi ne-o procură simţurile, ne este totuşi oferită în mod mai constant de către ceea ce ni se petrece în minte, anume ideea de succesiune. Căci dacă privim nemijlocit în noi înşine şi reflectăm la ceea ce se poate observa acolo, vom vedea totdeauna că atunci cînd ne aflăm în stare de veghe sau ne gîndim la ceva, ideile noastre trec înşiruite, că una pleacă şi alta vine fără întrerupere [60].

§ 10. *Ideile simple sînt elementele întregii noastre cunoaşteri.* Acestea, enumerate mai înainte, chiar dacă nu sînt toate cele existente, sînt cel puţin (după cum cred eu) cele mai importante din acele idei simple pe care le are mintea şi din care sînt alcătuite toate celelalte cunoştinţe ale ei : pe toate ea le primeşte numai pe cele două căi, adică ale senzaţiei şi reflecţiei menţionate mai sus. Şi să nu creadă cineva că aceste limite sînt prea strîmte pentru ca să se poată întinde în voie încăpătoarea minte a omului, care se înalţă pînă dincolo de stele şi care, neputînd fi îngrădită în limitele acestei lumi, îşi poartă gîndurile adeseori tocmai dincolo de cea mai mare întindere a materiei, făcînd incursiuni în acest vid necuprins. Sînt de acord cu toate aceste lucruri, dar să încerce cineva să indice vreo idee simplă care nu a fost primită printr-una

din căile pomenite mai înainte sau vreo idee complexă care nu a fost formată din acele idei simple. Şi nu va fi aşa de surprins să observe că aceste puţine idei simple sînt de ajuns pentru activitatea celei mai ascuţite minţi sau a celei mai mari capacităţi şi pentru a furniza elementele tuturor acelor variate cunoştinţe şi celor mai diverse închipuiri şi opinii ale tuturor oamenilor, dacă ţinem seama cît de multe cuvinte pot fi formate prin combinarea variată a douăzecişipatru de litere, ori dacă, făcînd un pas mai departe, nu vom reflecta decît la diversitatea combinaţiilor care pot fi făcute numai cu o singură idee simplă din cele mai sus-pomenite, adică numărul, al cărui fond este nesecat şi cu adevărat infinit; şi ce larg şi imens cîmp de cercetare procură matematicienilor numai ideea de întindere!

CAPITOLUL VIII

CÎTEVA ALTE CONSIDERAŢII DESPRE IDEILE NOASTRE SIMPLE

§ 1. *Idei pozitive produse de cauze privative*[61]. În privinţa ideilor simple dobîndite prin senzaţie, trebuie să ţinem seama că orice lucru, care a fost alcătuit de natură în aşa fel ca să poată da naştere în minte la o percepţie oarecare prin impresionarea simţurilor noastre, produce prin aceasta în intelect o idee simplă care, orice cauză externă ar avea, atunci cînd facultatea de a discerne ia cunoştinţă de ea, este privită de minte şi considerată ca o idee tot aşa de reală şi pozitivă în intelect ca şi oricare alta, deşi poate că nu are drept cauză decît o privaţiune în subiect[62].

§ 2. Astfel, ideile de căldură şi frig, lumină şi întuneric, alb şi negru, mişcare şi repaus sînt idei deopotrivă de limpezi şi pozitive în minte, deşi poate că unele dintre cauzele care le produc sînt numai privaţiuni în subiectele din care simţurile noastre scot acele idei. Pe acestea toate intelectul, cînd le vede, le consideră ca idei pozitive distincte fără a cerceta cauzele care le produc; căci această cercetare nu se referă la idee, aşa cum se află ea în intelect, ci la natura lucrului care există înafara noastră. Avem aici două lucruri foarte deosebite şi trebuie să le distingem cu multă grijă, deoarece una este să percepem şi să cunoaştem ideea de alb

sau negru şi cu totul alta să cercetăm ce fel de particule trebuie să fie şi cum să fie aşezate ele pe suprafaţa unui obiect pentru a-l face să apară alb sau negru.

§ 3. Un pictor sau un vopsitor, care n-a cercetat niciodată cauzele culorilor, are în intelectul său ideile de alb şi negru şi de alte culori în mod tot aşa de clar, perfect şi distinct, şi poate mai distinct decît filozoful care s-a ocupat cu cercetarea naturii culorilor şi care crede că ştie precis în ce măsură este fiecare dintre ele, în ceea ce priveşte cauza, pozitivă sau privativă ; iar ideea de negru nu este mai puţin pozitivă în mintea sa decît aceea de alb, deşi cauza acelei culori în obiectul extern poate să nu fie decît o privaţiune.

§ 4. Dacă prin lucrarea pe care am întreprins-o mi-aş fi propus să cercetez cauzele naturale şi modul de desfăşurare a percepţiei, aş încerca să explic în chipul următor de ce o cauză privativă poate produce o idee pozitivă, cel puţin în unele cazuri ; vreau să spun că, deoarece toate senzaţiile sînt produse în noi numai prin mişcarea de diferite grade şi feluri din spiritele noastre animale [63], agitate în chip variat de obiectele externe, slăbirea oricărei mişcări anterioare trebuie să producă în mod tot aşa de necesar o nouă senzaţie, ca şi variaţia acestei mişcări sau creşterea ei şi să introducă astfel în minte o nouă idee care depinde numai de o mişcare diferită a spiritelor animale în organul respectiv.

§ 5. Dar eu nu vreau să stabilesc aici dacă acest lucru este aşa sau nu, ci voi face apel la propria experienţă a fiecăruia pentru a hotărî dacă umbra unui om, deşi nu constă decît din lipsa luminii (şi cu cît este mai mare lipsa luminii, cu atît se poate vedea mai bine umbra), dacă această umbră nu produce în mintea unui om care priveşte la ea o idee tot aşa de clară şi de pozitivă ca însuşi corpul omului, deşi acesta este acoperit cu totul de lumina limpede a soarelui ! Chiar imaginea pictată a unei umbre este un lucru pozitiv. În adevăr, avem denumiri negative care nu reprezintă de-a dreptul idei pozitive, ci absenţa lor, ca : *insipid, tăcere, nimic* etc., cuvinte care se referă la idei pozitive, anume acelea de *gust, sunet, existenţă,* dar cu un înţeles de absenţă a lor [64].

§ 6. *Idei pozitive produse de cauze privative* [65]. Şi astfel se poate spune pe drept cuvînt că vedem întunericul. Căci, dacă presupunem un orificiu cu desăvîrşire întunecat, de unde nu se

reflectă nici o lumină, este sigur că i se poate vedea forma sau că poate fi pictat; şi se pune întrebarea dacă cerneala cu care scriu produce vreo idee de alt fel. Cauzele privative pe care le-am considera aici că produc idei pozitive sînt conforme părerii comune; de fapt, va fi însă greu să stabilim dacă există vreo idee produsă de o cauză privativă pînă cînd nu se stabileşte dacă starea de repaus este mai degrabă o privaţiune decît mişcare.

§ 7. *Ideile se află în minte, iar calităţile în corpuri* [66]. Pentru a descoperi mai bine natura ideilor noastre şi pentru a vorbi despre ele într-un chip mai uşor de înţeles, ar fi nimerit să le deosebim după cum sînt ele idei sau percepţii, în mintea noastră, pe de o parte, şi modificări ale materiei corpurilor care ne produc astfel de percepţii, pe de altă parte, pentru ca astfel să nu ne putem gîndi (cum se face poate de obicei) că ele sînt cu exactitate imaginile şi asemănările a ceva inerent în obiectul care le produce, căci cele mai multe dintre ideile care se află în minte nu se aseamănă mai mult cu ceva existînd în afara noastră decît seamănă denumirile care le reprezintă cu ideile noastre, pe care totuşi ele le pot trezi în noi cînd auzim aceste denumiri.

§ 8. Numesc „idee" orice percepe mintea în ea însăşi sau ceea ce este obiect nemijlocit al percepţiei, gîndirii sau intelectului, iar „calitate" a unui obiect numesc puterea acestuia de a produce în mintea noastră o idee. Astfel, la un bulgăre de zăpadă care poate produce în noi ideile de alb, rece şi rotund, numesc „calităţi" puterile de a produce în noi acele idei în măsura în care ele se află în bulgărele de zăpadă, iar în măsura în care ele sînt senzaţii sau percepţii în intelectul nostru, eu le numesc „idei"; iar dacă despre aceste idei vorbesc uneori ca şi cum ar fi chiar în lucruri, aş vrea să se înţeleagă că am în vedere acele calităţi din obiecte care produc ideile în noi.

§ 9. *Calităţi primare* [67]. Calităţile, aşa cum le-am aflat la corpuri, sînt de două feluri. În primul rînd, acelea cu totul inseparabile de corp, în orice stare ar fi ele, aşa încît corpul le păstrează în mod constant, orice modificări şi schimbări ar suferi şi orice forţă s-ar exercita asupra lui, acelea pe care simţurile le descoperă în fiecare particulă de materie suficient de mare pentru a putea fi percepută şi pe care mintea le priveşte ca inseparabile de orice particulă de materie, chiar dacă aceasta este prea mică pentru a se putea face percepută ea singură de simţurile noastre. De pildă, luaţi un bob

de grîu şi împărţiţi-l în două ; fiecare parte are încă soliditate, întindere, formă şi mobilitate [68] ; împărţiţi-l din nou, el îşi menţine încă aceleaşi calităţi şi, dacă îl împărţiţi mai departe pînă cînd părţile devin imperceptibile, fiecare din ele trebuie să-şi menţină mereu toate aceste calităţi. Căci divizarea (care este tot ceea ce face o piatră de moară ori un pisălog sau orice alt corp asupra altui corp, prefăcîndu-l în părţi imperceptibile) nu poate niciodată să înlăture soliditatea vreunui corp, întinderea, forma sau mobilitatea lui, ci numai să facă două sau mai multe mase de materie separate din ceea ce a fost una singură mai înainte, mase distincte care, fiind considerate ca tot atîtea corpuri distincte, dau, după divizare un anumit număr. Pe acestea eu le numesc calităţi *originare* sau *primare* ale corpului, pe care cred că le putem observa producînd în noi idei simple, adică soliditatea, întinderea, forma, mişcarea sau starea de repaus şi numărul.

§ 10. *Calităţi secundare.* În al doilea rînd, avem acele calităţi care, la drept vorbind, nu sînt nimic în obiectele înseşi decît puterile pe care le au obiectele de a produce în noi diferite senzaţii cu ajutorul calităţilor lor primare, adică prin mărimea, forma, structura şi mişcarea părţilor lor imperceptibile, cum sînt culorile, sunetele, gusturile etc. [69], calităţi pe care eu le numesc *secundare.* Acestora li se poate adăuga un al treilea fel de calităţi considerate că sînt numai simple puteri, deşi ele sînt calităţi tot aşa de reale în subiect ca şi acelea pe care, pentru a mă conforma modului obişnuit de a vorbi, le numesc calităţi, dar pentru a le deosebi le numesc calităţi *secundare.* Căci puterea pe care o are focul de a produce, cu ajutorul calităţilor lui primare, o nouă culoare şi consistenţă în ceară sau în lut este tot aşa de mult o calitate a focului [70] cît şi puterea pe care o are de a produce în mine o nouă idee sau senzaţie de căldură ori de arsură pe care n-am simţit-o înainte, prin aceleaşi calităţi primare, adică mărimea, structura şi mişcarea părţilor sale imperceptibile.

§ 11. *Cum produc în noi calităţile primare ideile lor.* Următorul lucru pe care trebuie să-l examinăm este modul în care corpurile produc în noi idei ; este vădit că aceasta se săvîrşeşte prin impuls, singura cale pe care noi putem concepe că acţionează corpurile asupra noastră.

§ 12. Dat fiind că obiectele exterioare nu sînt în imediată atingere cu mintea noastră atunci cînd produc idei în ea şi totuşi noi percepem aceste calităţi originare la acelea dintre ele care cad în mod individual sub simţurile noastre, este evident că în obiectele exterioare trebuie să existe o anumită mişcare, acţionînd asupra unor părţi ale corpului nostru şi fiind condusă de acolo cu ajutorul nervilor sau al spiritelor animale la creier, sediul senzaţiilor, pentru a produce în această privinţă în mintea noastră ideile deosebite pe care le avem despre ele. Şi deoarece întinderea, forma, numărul şi mişcarea corpurilor de o mărime observabilă pot fi percepute cu vederea de la distanţă, este evident că anumite corpuri individual imperceptibile [72] trebuie să vină de la obiectul privit de noi pînă la ochi şi în felul acesta să ducă la creier o anumită mişcare ce produce în noi ideile pe care le avem despre acele calităţi.

§ 13. *Cum produc în noi calităţile secundare ideile lor.* Noi putem concepe că în acelaşi mod în care sînt produse în noi ideile acestor calităţi originare, sînt produse şi ideile calităţilor secundare, adică prin acţiunea unor particule imperceptibile asupra simţurilor noastre. Căci, — întrucît este vădit că există corpuri, şi încă în număr mare, care sînt atît de mici fiecare în parte încît nu le putem descoperi cu nici unul din simţurile noastre nici mărimea, nici forma, nici mişcarea lor (cum este evident la particulele de aer şi apă şi altele cu mult mai mici decît acestea, care poate că sînt tot aşa de mici faţă de particulele de aer şi apă pe cît sînt acestea faţă de bobul de mazăre sau cel de grindină), — să presupunem că feluritele mişcări şi forme, mărimi şi numere ale unor asemenea particule produc în noi prin impresionarea diferitelor organe ale simţurilor noastre feluritele senzaţii pe care le dobîndim de la culorile şi mirosurile corpurilor, de pildă, că o viorea produce în noi ideile de culoare albastră şi de miros plăcut al acelei flori (idei pe care trebuie să le producă în mintea noastră) prin impulsul primit din partea unor asemenea particule imperceptibile de materie de anumite forme şi mărimi şi cu mişcări de diferite grade şi modificări; căci nu este mai cu neputinţă de conceput că Dumnezeu ar fi alipit astfel de idei la astfel de mişcări cu care nu au nici o asemănare, decît că el ar fi alipit ideea de durere mişcării unei bucăţi de fier care ne taie carnea, mişcare cu care acea idee de durere nu are nici o asemănare.

§ 14. Ceea ce am spus despre culori şi mirosuri se poate concepe şi cu privire la gusturi şi sunete şi celelalte calităţi sensibile asemănătoare care, orice realitate le-am atribui din eroare, nu sînt în fond nimic altceva decît puteri de a produce în noi diferite senzaţii şi depind de calităţile primare, care sînt, aşa cum am spus, mărimea, forma, structura şi mişcarea părţilor.

§ 15. *Ideile calităţilor primare sînt imagini, iar cele ale calităţilor secundare, nu.* Din cele de mai sus, cred că se poate trage concluzia că ideile calităţilor primare ale corpurilor sînt imagini asemănătoare acelor calităţi şi că modelele lor există în mod real chiar în corpuri, dar ideile produse în noi de calităţile secundare nu prezintă nici o asemănare cu ele şi nu există chiar în corpuri nimic asemănător acestor idei ale noastre [73]. În corpurile cărora le dăm denumiri bazate pe senzaţiile produse de ele nu este nimic altceva decît o putere de a produce în noi acele senzaţii, aşa că ceea ce este dulce, albastru sau cald în ideea noastră este numai o anumită mărime, formă şi mişcare a părţilor imperceptibile din înseşi corpurile pe care noi le numim astfel.

§ 16. Astfel, se spune că flacăra este *fierbinte* şi *strălucitoare*, zăpada *albă* şi *rece*, iar mana [74] *albă* şi *dulce*, luîndu-se ca bază ideile pe care le produc în noi ; iar despre aceste calităţi se crede de obicei că sînt în corpuri acelaşi lucru ca şi ideile în noi şi că una este imaginea desăvîrşită a celeilalte ca şi cum s-ar reflecta într-o oglindă ; iar dacă cineva ar spune altfel, această afirmaţie ar fi judecată de către cei mai mulţi oameni ca foarte ciudată. Şi cu toate acestea cel care va ţine seama că acelaşi foc, care — la o anumită distanţă produce în noi senzaţia de căldură, ne va produce, dacă ne apropiem mai mult de el, senzaţia cu totul diferită de durere, ar trebui să se întrebe ce motiv are pentru a spune că ideea de căldură pe care a produs-o focul în el este realmente în foc, iar ideea de durere pe care i-a produs-o acelaşi foc pe aceeaşi cale nu este în foc. De ce în zăpadă se află albeaţa şi răceala şi nu durerea, de vreme ce ea produce în noi şi o idee şi pe celelalte două [75], ceea ce ea nu poate face decît prin mărimea, forma, numărul şi mişcarea părţilor sale solide ?

§ 17. Mărimea anumită, numărul, forma şi mişcarea părţilor focului sau zăpezii se află realmente în ele, fie că simţurile cuiva le percep sau nu şi, prin urmare, ele pot fi numite calităţi *reale*,

din cauză că există în mod real în acele corpuri. Dar lumina, căldura, albeaţa sau răceala nu sînt în mod mai real în ele decît greaţa ori durerea în mană. Înlăturaţi senzaţia acestor calităţi, faceţi ca nici ochii să nu vadă lumina sau culorile, nici urechile să nu audă sunetele; cerul gurii să nu simtă gusturile şi nici nasul să nu simtă mirosurile, şi atunci toate culorile, gusturile, mirosurile, sunetele, ca idei deosebite de acest fel, se risipesc şi încetează de a mai exista fiind reduse la cauzele lor, adică, la mărimea, forma şi mişcarea părţilor[76].

§ 18. Un bob de mană de o mărime perceptibilă[77] este în stare să producă în noi ideea unei forme rotunde sau pătrate şi, fiind mutat dintr-un loc într-altul, ideea de mişcare. Această ultimă idee înfăţişează mişcarea ca şi cum ea ar fi în realitate în mana care se mişcă; un cerc sau un pătrat sînt aceleaşi, în idee sau în existenţă, în minte sau în mană, iar mişcarea şi forma sînt amîndouă în realitate în mană, fie că le observăm, fie că nu; cu aceasta oricine este gata să cadă de acord. În afară de aceasta, mana poate, prin mărimea, forma, structura şi mişcarea părţilor ei să ne producă senzaţiile de greaţă şi uneori de dureri acute sau colice. De asemenea, oricine cade de acord cu uşurinţă că aceste idei de greaţă şi durere nu sînt în mană, ci sînt efecte ale acţiunilor ei asupra noastră şi că nu există nicăieri cînd nu le simţim. Şi totuşi oamenii sînt determinaţi cu greu să creadă că dulceaţa şi albeaţa nu se află în mod real în mană, ci că ele sînt numai efecte ale acţiunilor manei asupra ochilor şi cerului gurii, prin mărimea, mişcarea şi forma particulelor ei, tot aşa cum durerea şi greaţa produse de mană nu sînt nimic altceva, cum recunoaşte toată lumea, decît efectele acţiunilor manei asupra stomacului şi intestinelor, prin mărimea, mişcarea şi forma părţilor ei imperceptibile (căci, după cum s-a dovedit, prin nimic altceva nu poate acţiona un corp); ca şi cum mana n-ar putea acţiona asupra ochilor şi cerului gurii, producînd în acest fel în minte anumite idei distincte pe care nu le are în ea însăşi, după cum admitem că ea poate acţiona asupra intestinelor şi stomacului producînd prin aceasta idei distincte pe care nu le are în ea însăşi. Deoarece aceste idei sînt toate efecte ale acţiunilor manei, prin mărimea, forma, numărul şi mişcarea părţilor sale, asupra diferitelor părţi ale corpului nostru, ar trebui să explicăm care este motivul pentru care ar trebui să credem că ideile produse pe calea ochilor şi a cerului gurii se află realmente în mană mai curînd

decît acelea produse pe calea stomacului şi intestinelor, sau de ce durerea şi greaţa, idei care sînt efecte ale manei, ar trebui să fie considerate că nu există nicăieri atunci cînd nu le simţim şi că totuşi dulceaţa şi albeaţa, care sînt efecte ale aceleiaşi mane asupra altor părţi ale corpului, produse pe căi deopotrivă de necunoscute, ar trebui să fie considerate ca existînd în mană atunci cînd ele nu sînt nici văzute, nici gustate.

§ 19. *Ideile calităţilor primare sînt imagini, iar cele ale calităţilor secundare, nu* [78]. Să examinăm culoarea roşie şi cea albă a porfirului ; să împiedicăm lumina să-l inunde şi atunci culorile lui dispar ; el nu ne mai produce nici o idee de acest fel. La revenirea luminii, ea produce iarăşi în noi apariţia acestor idei. Poate cineva să-şi închipuie că s-a produs vreo modificare reală în porfir datorită prezenţei sau absenţei luminii şi că acele idei de albeaţă şi roşeaţă se află realmente în porfirul luminat, cînd este evident că el nu are nici o culoare atunci cînd este întuneric ? El are într-adevăr o asemenea configuraţie de particule deopotrivă ziua şi noaptea, încît este în stare să ne producă, prin razele de lumină reflectate de anumite părţi ale acestei pietre tari, ideea de roşeaţă şi, reflectate de alte părţi, ideea de albeaţă. Dar albeaţa şi roşeaţa nu se află niciodată în porfir, în el existînd numai o astfel de structură care are puterea de a produce în noi o asemenea senzaţie [79].

§ 20. Pisaţi o migdală : culoarea albă şi limpede va fi schimbată într-o culoare închisă, iar gustul dulce într-unul uleios. Ce altă modificare reală poate produce baterea unui corp cu pisălogul, decît o modificare a structurii lui ?

§ 21. Ideile fiind astfel diferenţiate şi înţelese, putem explica de ce aceeaşi apă, în acelaşi timp, poate produce ideea de rece la o mînă şi cea de cald la cealaltă, pe cînd este cu neputinţă ca aceeaşi apă, dacă acele idei ar fi cu adevărat în ea, să fie în acelaşi timp şi caldă, şi rece [80]. Căci dacă ne închipuim căldura, aşa cum se află ea în mîinile noastre, a nu fi altceva decît un anumit fel şi grad de mişcare în minusculele particule ale nervilor noştri sau ale spiritelor animale, putem înţelege cum se poate ca aceeaşi apă să producă în acelaşi timp senzaţia de cald într-o mînă şi de rece în cealaltă, ceea ce nu se întîmplă niciodată cu forma, căci niciodată forma care a produs ideea unui glob la o mînă nu produce

ideea unui pătrat la cealaltă mînă. Dar dacă senzaţia de cald şi rece nu este altceva decît întărirea sau slăbirea mişcării părţilor minuscule ale corpului nostru cauzată de către corpusculele vreunui alt corp, este lesne de înţeles că dacă acea mişcare este mai mare într-o mînă decît în cealaltă şi, dacă se aplică pe cele două mîini un corp ale cărui particule minuscule au o mişcare mai mare decît acelea ale unei mîini şi mai mică decît particulele celeilalte mîini, el va amplifica mişcarea unei mîini şi o va reduce pe cealaltă, dînd naştere în acest fel diferitelor senzaţii de cald şi rece care depind de acea mişcare.

§ 22. În cele spuse mai înainte m-am angajat în cercetări biologice [81] puţin mai adînc decît poate că am avut de gînd. Dar, deoarece este necesar să facem cît de cît înţeleasă natura senzaţiei şi să facem ca diferenţa dintre calităţile din corpuri şi ideile produse de ele în minte să fie în mod clar concepută, fără de care ar fi cu neputinţă să vorbim despre ele în aşa fel ca să ne înţelegem, sper că mi se va ierta această mică incursiune în filozofia naturală, deoarece este necesar pentru cercetarea de faţă să deosebim calităţile primare şi reale ale corpurilor, care se află totdeauna în ele (adică soliditatea, întinderea, forma, numărul şi mişcarea sau starea de repaus şi pe care uneori le percepem, anume atunci cînd corpurile în care se află ele sînt destul de mari luate individual ca să le putem distinge), de calităţile secundare care sînt atribuite corpurilor, dar care nu sînt decît puterile diferitelor combinaţii ale calităţilor primare, atunci cînd ele acţionează fără a fi percepute în mod distinct; iar prin aceasta noi putem ajunge de asemenea să ştim care idei sînt şi care nu sînt imagini a ceva care există în mod real în corpurile pe care le denumim după aceste idei.

§ 23. *În corpuri se află trei feluri de calităţi.* Prin urmare, calităţile care se află în corpuri sînt, dacă le examinăm bine, de trei feluri:

În primul rînd, mărimea, forma, numărul, poziţia şi mişcarea sau starea de repaus a părţilor lor solide; aceste calităţi se află în corpuri, fie că le percepem, fie că nu; şi atunci cînd ele au o astfel de mărime încît le putem percepe, avem cu ajutorul lor o idee a lucrului aşa cum este în sine alcătuit, după cum se vădeşte la obiectele artificiale. Pe acestea le numesc calităţi *primare.*

În al doilea rînd, puterea care se află în orice corp datorită calităţilor sale primare imperceptibile de a acţiona într-un mod

special asupra vreunuia dintre simţurile noastre [82] şi prin aceasta de a produce în noi felurile de idei ale diferitelor culori, sunete, mirosuri, gusturi etc. Acestea sînt numite de obicei calităţi *sensibile.*

În al treilea rînd, puterea care se află în orice corp de a produce, datorită naturii speciale a calităţilor sale primare, o astfel de schimbare în mărimea, forma, structura şi mişcarea altui corp, pentru a-l face să acţioneze asupra simţurilor noastre în alt chip decît a acţionat înainte. Astfel, soarele are puterea de a face albă ceara, iar focul pe aceea de a face plumbul fluid. Acestea sînt numite de obicei „puteri" [83].

Primele dintre aceste calităţi, după cum am spus, cred că pot fi numite în mod propriu calităţi reale, originare sau primare, din cauză că se află chiar în lucruri, fie că ele sînt percepute, fie că nu ; şi de diferitele lor modificări depind calităţile secundare. Celelalte două sînt numai puteri de a acţiona în chip deosebit asupra altor lucruri, puteri care rezultă din diferitele modificări ale acelor calităţi primare [84].

§ 24. *Calităţile de primul fel sînt imagini : cele de-al doilea fel sînt considerate imagini, dar nu sînt ; iar cele de-al treilea fel nici nu sînt, nici nu sînt considerate a fi astfel.* Dar, deşi aceste două din urmă feluri de calităţi sînt pur şi simplu puteri şi nimic altceva decît puteri, avînd legătură cu diferite alte corpuri şi rezultînd din diferitele modificări ale calităţilor originare, totuşi ele sînt considerate în general în alt chip. Căci felul al doilea, adică puterile de a produce în noi diferite idei pe calea simţurilor, sînt privite drept calităţi reale în lucruri care ne impresionează astfel, dar cele de-al treilea fel sînt numite şi privite ca simple puteri. De pildă, ideea de căldură sau aceea de lumină, pe care le primim de la soare prin ochi sau prin simţul tactil, sînt de obicei considerate drept calităţi reale care există în soare şi care sînt în el ceva mai mult decît simple puteri. Dar cînd examinăm soarele în raport cu ceara pe care o topeşte sau o albeşte, noi privim albeaţa şi moliciunea produse în ceară nu drept calităţi ale soarelui, ci ca efecte produse de puterile pe care le are, pe cînd dacă cercetăm cum se cuvine aceste calităţi de lumină şi căldură, — care sînt percepţii ale mele cînd sînt încălzit ori luminat de soare, — ele nu se află în soare în alt mod decît acela în care se află acolo schimbările produse în ceară, cînd ea este albită sau topită. În soare, acestea toate sînt deopotrivă puteri, care depind de cali-

tăţile lui primare, datorită cărora el este în stare într-un caz să modifice în aşa fel mărimea, forma, structura sau mişcarea unora dintre părţile imperceptibile ale ochilor sau ale mîinilor mele încît produce în modul acesta în mine ideea de lumină sau căldură, iar în celălalt caz să modifice mărimea, forma, structura sau mişcarea părţilor imperceptibile ale cerii încît o face potrivită de a-mi produce ideile distincte de alb şi fluid.

§ 25. Motivul pentru care unele sînt luate de obicei drept calităţi reale, iar celelalte numai ca simple puteri, se pare a fi acela că ideile pe care le avem despre culori, sunete etc., necuprinzînd absolut nimic care să ţină de mărime, formă sau mişcare, noi nu sîntem înclinaţi să le considerăm ca efecte ale acestor calităţi primare, care nu apar simţurilor noastre ca participînd la producerea lor, şi cu care aceste idei n-au nici o potrivire vizibilă sau vreo legătură care să poată fi înţeleasă. Înclinarea noastră de a ne închipui că acele idei sînt imagini a ceva care există în mod real chiar în obiecte, vine din faptul că senzaţia nu descoperă în producerea acestor idei nimic din mărimea, forma şi mişcarea părţilor şi nici raţiunea nu ne poate arăta cum ar putea corpurile, prin mărimea, forma, şi mişcarea lor, să producă în minte ideile de albastru sau galben etc. Dar în celălalt caz, în acţiunile prin care un corp schimbă calităţile altui corp, noi descoperim în mod clar cum calitatea produsă prin această schimbare nu are de obicei nici o asemănare cu ceva existent în lucrul care a produs această calitate ; de aceea, noi o privim ca pe un simplu efect al unei puteri. Căci, deşi, primind ideea de căldură sau lumină de la soare, noi sîntem înclinaţi să o considerăm ca o percepţie şi o imagine a unei asemenea calităţi din soare, totuşi, cînd vedem că ceara sau o faţă albă îşi schimbă culoarea datorită acţiunii soarelui, nu ne putem închipui că această schimbare este percepţia sau imaginea a ceva care se află în soare, pentru că nu găsim acele diferite culori chiar în soare ; căci, întrucît simţurile noastre sînt în stare să observe o asemănare sau o neasemănare a calităţilor sensibile în două obiecte externe diferite, noi vom deduce destul de repede că producerea vreunei calităţi sensibile într-un obiect oarecare este efectul unei simple puteri şi nu comunicarea vreunei calităţi care exista în mod real în lucrul care a produs-o, atunci cînd noi nu găsim în el nici o calitate sensibilă de acest fel. Deoarece însă simţurile noastre nu sînt în stare să descopere vreo neasemănare între ideea produsă în noi şi calitatea obiectului care o produce,

sîntem înclinaţi să ne închipuim că ideile noastre sînt imagini a ceva care se află în obiecte şi nu efectele anumitor puteri ce ţin de modalitatea calităţilor lor primare, cu care calităţi primare ideile produse în noi nu au nici o asemănare.

§ 26. *Calităţile secundare sînt de două feluri: în primul rînd cele care pot fi percepute nemijlocit şi în al doilea rînd cele care pot fi percepute mediat.* Pentru a încheia: în afară de acele calităţi primare menţionate mai înainte, care sînt în corpuri, adică mărimea, forma, întinderea, numărul şi mişcarea părţilor lor solide, toate celelalte, prin care luăm cunoştinţă de corpuri şi le deosebim pe unul de altul, nu sînt altceva decît diferite puteri din ele care depind de acele calităţi primare datorită cărora ele sînt proprii să ne producă diferite idei, fie acţionînd nemijlocit asupra corpurilor noastre, fie acţionînd asupra altor corpuri în aşa fel ca să modifice calităţile lor primare, făcîndu-le să fie în stare să producă în noi idei deosebite de acelea pe care aceste corpuri ni le produceau mai înainte. Pe cele dintîi dintre aceste două feluri de puteri cred că le putem numi calităţi secundare care pot fi percepute nemijlocit, iar pe cele din urmă, calităţi secundare care pot fi percepute mediat.

CAPITOLUL IX

DESPRE PERCEPŢIE

§ 1. *Percepţia este prima idee simplă produsă pe calea reflecţiei.* Percepţia, fiind cea dintîi facultate a minţii care acţionează asupra ideilor noastre. este şi cea dintîi şi cea mai simplă idee pe care o dobîndim pe calea reflecţiei, fiind denumită de către unii „gîndire“ în general. Cu toate acestea cuvîntul „gîndire“, în înţelesul lui propriu înseamnă acel fel de proces al minţii privitor la ideile sale în care ea este activă şi examinează ceva cu o atenţie voluntară de un anumit grad; căci în percepţia pură şi simplă mintea este de obicei numai pasivă şi ceea ce ea percepe nu poate evita de a percepe [85].

§ 2. *Nu există percepţie decît atunci cînd mintea primeşte impresia.* Fiecare poate cunoaşte mai bine ce este percepţia reflectînd la ceea ce face el însuşi cînd vede, aude, simte etc., sau gîn-

deşte, decît prin orice expunere a mea. Oricine reflectează la ceea ce se petrece în mintea sa nu poate să n-o cunoască şi, dacă nu reflectează, toate vorbele din lume nu-l pot face să aibă vreo noţiune despre ea.

§ 3. Ceea ce este sigur e că orice modificări ar suferi corpul, dacă ele nu ajung la minte, şi orice impresii ar fi produse asupra părţilor exterioare ale lui, dacă ele nu sînt înregistrate în interior, nu dau loc la percepţie. Focul poate să ne ardă corpul fără alt efect decît acela pe care îl are asupra unui butuc de lemn, afară numai dacă mişcarea la care dă naştere în corpul nostru se transmite pînă la creier şi produce în legătură cu aceasta în minte senzaţia de cald sau ideea de durere, ceea ce constituie adevărata percepţie.

§ 4. Oare nu poate observa adesea fiecare în el însuşi, în timp ce mintea lui este adîncită în contemplarea anumitor obiecte, că, cercetînd plin de curiozitate unele dintre ideile care se află în minte, el nu mai înregistrează de loc impresiile care vin de la corpurile sonore asupra organului auditiv, însoţite de aceleaşi modificări care au loc de obicei la producerea ideii de sunet ? Impulsul asupra organului poate fi destul de puternic, dar, întrucît el scapă observaţiei minţii, nu urmează nici o percepţie, şi cu toate că în ureche se produce mişcarea ce de obicei dă naştere ideii de sunet, totuşi nu se aude nici un sunet. Lipsa senzaţiei în acest caz nu este datorită vreunui defect al organului, nici faptului că urechile omului sînt mai puţin afectate decît altă dată cînd el aude, ci faptului că ceea ce produce de obicei această idee, deşi este introdus prin organul obişnuit, nefiind observat de intelect şi deci neîntipărind nici o idee în minte, nu urmează nici o senzaţie [86]. Aşa că oriunde există senzaţie sau percepţie, există o idee produsă în mod real şi prezentă în intelect.

§ 5. *Deşi copiii au idei cîtă vreme sînt în pîntecele mamei, ei nu au nici o idee înnăscută.* De aceea n-am vreo îndoială că înainte de a se naşte copiii primesc, graţie impresiilor produse asupra simţurilor lor de către obiectele care le afectează, în pîntecele mamei, cîteva idei, ca efecte inevitabile datorate fie corpurilor care îi înconjură, fie acelor nevoi sau boli de care ei suferă ; printre aceste idei eu socotesc (dacă ne este îngăduit să facem presupuneri în privinţa lucrurilor care nu pot fi bine cercetate) pe acelea de

foame şi căldură, care, probabil, sînt unele dintre cele dintîi pe care le au copiii şi pe care cu greu le pot pierde vreodată [87].

§ 6. Dar, cu toate că este raţional să crezi că copiii primesc unele idei înainte de a veni pe lume, totuşi aceste idei simple sînt departe de acele idei înnăscute pentru care se luptă unii şi pe care noi le-am respins înainte [88]. Ideile de care vorbesc aici, fiind efecte ale senzaţiei, vin numai de la unele impresii făcute asupra corpului copiilor în timp ce se află acolo, în pîntecele mamei, aşa că ele depind de ceva dinafara minţii ; altminteri ele nu se deosebesc în privinţa modului lor de producere de alte idei care ne vin prin simţuri, ci numai în ceea ce priveşte întîietatea lor în timp ; în schimb, acele principii înnăscute sînt presupuse a fi cu totul de altă natură, deoarece ele nu vin în minte prin vreo modificare întîmplătoare în corp sau prin vreo acţiune asupra lui, ci, ca să spunem aşa, ele ar fi ca nişte caractere originare întipărite în minte din prima ei clipă de existenţă şi de constituire.

§ 7. *Nu este limpede care sînt cele dintîi idei.* După cum sînt unele idei pe care în chip raţional le putem presupune a fi introduse în mintea copiilor cînd ei se află în pîntecele mamei, idei care servesc nevoilor vieţii şi existenţei lor acolo, tot aşa, îndată după naştere, ideile care se întipăresc cel mai de timpuriu în minte sînt acelea ale calităţilor sensibile care li se înfăţişează cele dintîi ; printre ele, aceea de lumină nu este cea mai de nebăgat în seamă şi nici cu cea mai slabă eficacitate. Şi se poate bănui cît de lacomă este mintea să agonisească toate ideile de acest fel care nu sînt însoţite de nici o durere, pornind de la ceea ce se poate observa la copiii nou-născuţi care, oricum i-am aşeza, îşi îndreaptă totdeauna ochii în direcţia din care vine lumina. Dar, deoarece ideile care sînt cele mai familiare de la început sînt felurite după deosebitele împrejurări în care sînt ei primiţi în lume, ordinea în care diferitele idei încep să intre în minte este foarte variată şi totodată nesigură şi nici nu este destul material pentru a o cunoaşte.

§ 8. *Ideile care vin pe calea senzaţiei sînt adesea modificate de către judecată.* Mai departe, trebuie să observăm cu privire la percepţie că ideile pe care le primim pe calea senzaţiei sînt adesea modificate la oamenii maturi de către judecată fără ca ei să-şi dea seamă de aceasta. Cînd punem înaintea ochilor un glob rotund

de o culoare uniformă oarecare, de pildă făcut din aur, de alabastru sau din cărbune, este sigur că ideea care se întipăreşte în minte în acest fel este aceea a unui cerc plan umbrit în chip felurit, cu o lumină şi o strălucire de diferite grade care ne izbesc ochii. Dar întrucît noi ne-am învăţat prin exerciţiu repetat să percepem în ce fel ni se înfăţişează de obicei corpurile sferice şi ce modificări se produc în reflectarea luminii datorită deosebirii dintre formele sensibile ale corpurilor, judecata înlocuieşte pe dată, datorită unei practici intrate în obişnuinţă, aparenţa prin cauzele ei, în aşa fel că noi luăm acea adevărată diversitate de umbră sau culoare din care reiese forma drept o indicaţie a formei şi ne construim percepţia unei forme sferice de o culoare uniformă, pe cînd ideea pe care o primim de acolo este numai un plan felurit colorat, aşa cum se vede bine în pictură. În acest scop eu voi insera aici o problemă a acelui foarte ingenios şi studios promotor al cunoaşterii reale, savantul şi valorosul domn Molineux [89], pe care a binevoit să mi-o comunice printr-o scrisoare acum cîteva luni ; problema este următoarea : „presupuneţi un om născut orb, care este acum adult şi care a fost învăţat să deosebească prin simţul său tactil un cub de o sferă din acelaşi metal şi aproape de aceeaşi mărime, aşa ca să poată spune cînd o simte pe una şi cînd pe cealaltă, care este cubul şi care este sfera. Presupuneţi că, apoi, cubul şi sfera sînt aşezate pe o masă, iar orbului i s-a redat vederea ; se pune întrebarea dacă el ar putea acum, cu ajutorul vederii sale, înainte de a le fi atins, să le deosebească şi să ne spună care este globul şi care este cubul". La aceasta, pătrunzătorul şi judiciosul propunător al problemei răspunde : „nu, căci deşi el a căpătat experienţa modului în care îi afectează simţul tactil un glob şi un cub, totuşi el nu a dobîndit experienţa modului în care ceea ce îi impresionează simţul tactil în cutare sau cutare fel trebuie să-i afecteze vederea într-un chip sau în altul, că adică un unghi ieşit în afară al cubului care îi apasă mîna în mod inegal va trebui să-i apară aşa cum apare la cub". Sînt de acord cu acest gînditor, pe care sînt mîndru să-l numesc prietenul meu, în privinţa răspunsului dat de el acestei probleme ale sale şi sînt de părere că orbul nu ar fi în stare să spună cu certitudine de la prima vedere care este globul şi care este cubul, atîta timp cît le-ar vedea numai, deşi le-ar putea desemna fără greş cu ajutorul pipăitului şi le-ar distinge cu siguranţă prin deosebirea dintre formele pe care le-a simţit. Acestea le-am notat şi le ofer cititorului ca un prilej pentru el de a examina cît de mult poate fi îndatorat experienţei, instrucţiunii

şi ideilor dobîndite, atunci cînd crede că nu are de la ele nici cel mai mic folos sau ajutor; aceasta cu atît mai mult cu cît acest domn cu spirit de observaţie mai adaugă că propunînd, cu prilejul apariţiei cărţii mele, această problemă la diferiţi oameni foarte ingenioşi, abia a întîlnit unul care i-a dat de la început răspunsul pe care el îl consideră corect, pînă cînd s-au convins auzind argumentele sale.

§ 9. Dar aceasta nu este, cred eu, ceva obişnuit la vreuna dintre ideile noastre în afară de cele primite cu ajutorul vederii, din cauză că vederea, cel mai cuprinzător dintre toate simţurile noastre, introducînd în mintea noastră ideile de lumină şi culori, care sînt potrivite numai acelui simţ, şi totodată ideile foarte deosebite de spaţiu, formă şi mişcare, ale căror felurite variaţii modifică aspectele obiectelor care-i sînt proprii, adică lumina şi culorile, ajungem prin obişnuinţă să judecăm pe unele prin celelalte. Aceasta se îndeplineşte în multe cazuri, cu ajutorul unei deprinderi formate în privinţa lucrurilor cu care avem de-a face deseori, în mod aşa de constant şi de prompt, încît luăm drept percepţie provenită din senzaţiile noastre [90] ceea ce este o idee formată de către judecata noastră, aşa că una din ele, adică percepţia care provine din senzaţie, serveşte numai ca s-o excite pe cealaltă, iar ea însăşi abia este observată, încît un om care citeşte sau ascultă cu atenţie înţelegînd ce citeşte sau ce aude, nu ia mai de loc seama la litere ori sunete, ci la ideile pe care le trezesc acestea în el.

§ 10. Şi nici nu trebuie să ne mirăm că aceasta se îndeplineşte cu o atenţie aşa de redusă, dacă ţinem seama de iuţeala cu care se săvîrşesc acţiunile minţii, căci, după cum se crede că ea însăşi nu ocupă nici un spaţiu, că nu are nici o întindere, tot aşa se pare că acţiunile ei nu cer timp, ci multe dintre ele par a fi îngrămădite într-o clipă. Spun aceasta în comparaţie cu acţiunile corpului. Oricine îşi va da osteneala să reflecteze la propriile lui gînduri, va putea observa cu uşurinţă acest lucru. Cum vede mintea noastră într-o străfulgerare şi, ca să spun aşa, într-o clipită, toate părţile unei demonstraţii, despre care se poate foarte bine spune că e lungă, dacă ţinem seama de timpul trebuincios pentru a o reda prin cuvinte şi pentru a o explica pas cu pas altcuiva! În al doilea rînd, nu vom fi aşa de tare surprinşi că acest lucru se petrece în noi însoţit de o atenţie aşa de slabă, dacă ne gîndim în ce mare măsură face uşurinţa pe care o dobîndim prin săvîr-

şirea unor lucruri, — prin obişnuinţa de a le săvîrşi, — ca ele să se petreacă adesea în noi fără să ne dăm seama. Deprinderile, îndeosebi acele care încep de timpuriu, ajung în cele din urmă să provoace în noi acţiuni care scapă adesea observaţiei noastre. De cîte ori în cursul unei zile nu ni se întîmplă să închidem pleoapele, fără a percepe că sîntem cu totul în întuneric! Oamenii care s-au deprins să se folosească de o zicală pronunţă aproape în fiecare frază sunete pe care ei înşişi nici nu le aud, nici nu le observă, deşi ceilalţi le remarcă. Şi, prin urmare, nu este aşa de ciudat că mintea noastră pune adesea ideea senzaţiei sale în locul aceleia a judecăţii sale şi că face dintr-una numai mijlocul de trezire a celeilalte, fără a ne da seama de aceasta [91].

§ 11. *Percepţia constituie deosebirea dintre animale şi fiinţele inferioare* [92]. Această facultate a percepţiei mi se pare a fi aceea care constituie deosebirea dintre regnul animal şi elementele inferioare ale naturii. Căci, deşi plantele au, multe dintre ele, unele grade de mişcare şi îşi modifică cu mare iuţeală formele şi mişcările atunci cînd asupra lor se aplică alte corpuri căpătînd astfel numele de „plante senzitive“, de la mişcarea care are o oarecare asemănare cu ceea ce urmează la animale după senzaţie, totuşi eu presupun că este un simplu mecanism [93] şi că mişcarea nu este produsă în alt chip decît se produce răsucirea mustăţilor ovăzului sălbatic prin pătrunderea particulelor de umezeală, ori scurtarea unei frînghii prin udarea ei cu apă, lucruri care se petrec, toate, fără vreo senzaţie în subiect sau fără ca el să aibă sau să primească vreo idee.

§ 12. Eu cred că percepţia se află într-o anumită măsură în toate speciile de animale, deşi se poate ca în unele dintre ele căile prevăzute de natură pentru primirea senzaţiilor să fie aşa de puţine, iar percepţia prin care acestea sînt înregistrate să fie atît de obscură şi de neclară, încît ea este mult mai prejos, ca vioiciune şi diversitate, faţă de senzaţiile altor animale; cu toate acestea însă, ea este suficientă şi în chip înţelept adaptată stării şi condiţiei acelei specii de animale care sînt alcătuite în acest fel; aşa că înţelepciunea şi bunătatea creatorului se arată în chip vădit în toate părţile acestei uimitoare zidiri şi în toate creaturile de diferite grade şi ordine.

§ 13. Din felul în care este alcătuită o stridie sau o scoică [94], cred că putem deduce în chip rațional că ea nu are simțuri nici așa de multe, nici așa dè vii ca un om sau ca multe alte animale și chiar dacă ar avea aceleași simțuri nu ar fi mai desăvîrșită, dacă ar rămîne în starea în care se află și în incapacitatea de a se muta de la un loc la altul. Ce bine i-ar putea aduce vederea și auzul unei creaturi care nu se poate mișca înspre sau de la obiectele la care percepe din depărtare binele sau răul ? Și n-ar constitui vioiciunea senzației un neajuns pentru un animal care trebuie să stea mereu acolo unde întîmplarea l-a așezat o dată și să suporte acolo năvala apei mai reci sau mai calde, curate sau murdare, așa cum se nimerește să vină la el ?

§ 14. Totuși eu nu pot crede decît că în aceste animale există o oarecare percepție foarte slabă prin care ele se deosebesc de ființele cu totul insensibile. Și că aceasta poate fi așa, avem exemple limpezi chiar printre oameni. Luați unul dintre acei bătrîni neputincioși căruia vîrsta i-a șters din memorie cunoștințele pe care le-a avut în trecut și i-a înlăturat cu totul din minte ideile cu care mintea îi era îmbogățită mai înainte și i-a închis, prin distrugerea totală a vederii, auzului și a mirosului său, și prin distrugerea într-o mare măsură a gustului, aproape toate căile de acces pentru pătrunderea altora noi ; ori, dacă ar exista unele porți de intrare, pe jumătate încă deschise, impresiile produse abia ar fi percepute sau n-ar fi de loc reținute. Eu las să se aprecieze (cu toată lauda ce se aduce principiilor înnăscute) cu cît este mai presus un asemenea om, prin cunoștințele și facultățile sale intelectuale față de condiția unei scoici sau a unei stridii. Și dacă un om ar fi petrecut șaizeci de ani într-o astfel de stare, ceea ce s-ar fi putut întîmpla la fel ca și timp de trei zile, mă întreb ce deosebire ar fi fost, în privința oricărei perfecțiuni intelectuale, între el și animalele de pe ultima treaptă.

§ 15. *Percepția este calea de dobîndire a cunoștințelor.* Deci, întrucît percepția este primul pas și prima treaptă către cunoaștere și calea pe care intră toate elementele ei, cu cît mai puține simțuri are un om sau orice altă creatură și cu cît mai puține și mai slabe sînt impresiile produse prin mijlocirea lor, și cu cît mai tocite sînt facultățile puse la lucru de aceste impresii, cu atît mai îndepărtat este acest om și această creatură de acea cunoaștere care poate fi găsită la unii oameni. Dar, cum ea se prezintă într-o mare

diversitate de grade (după cum se poate remarca la oameni), nu poate fi descoperită cu certitudine la diferite specii de animale şi mai puţin încă la fiecare dintre indivizii lor. Mi-e de ajuns numai de a fi remarcat aici că percepţia este primul proces dintre toate facultăţile noastre intelectuale şi calea pe care intră în mintea noastră toate cunoştinţele şi sînt înclinat să cred că percepţia, în cel mai de jos grad al ei, este aceea care alcătuieşte graniţa dintre animale şi categoriile inferioare ale creaturilor. Dar eu menţionez aceasta numai ca o părere a mea, în trecere, căci este indiferent pentru subiectul de care mă ocup în clipa de faţă cum vor hotărî savanţii în această privinţă.

CAPITOLUL X

DESPRE REŢINEREA[95] IDEILOR

§ 1. *Contemplarea.* Următoarea facultate a minţii prin care ea face un pas înainte în cunoaştere este aceea pe care eu o numesc reţinere sau păstrarea acelor idei simple pe care mintea le-a primit pe calea senzaţiei sau a reflecţiei. Aceasta se săvîrşeşte pe două căi. Mai întîi, nepierzînd din vedere în mod efectiv, un timp oarecare, ideea introdusă în minte, ceea ce se numeşte contemplare [96].

§ 2. *Memoria.* Celălalt fel de reţinere este puterea de a reînvia în minte acele idei care au dispărut după întipărire, ori au fost, ca să spunem aşa, puse la o parte, ferite de vedere şi aşa facem noi cînd ne gîndim la căldură sau lumină, la galben sau dulce, după ce obiectul a fost îndepărtat. Aceasta este memoria, care e, ca să spun aşa, depozitul ideilor noastre. Căci, întrucît mintea strîmtă a omului nu este în stare să aibă sub ochi şi să examineze mai multe idei deodată, a fost necesar să aibă un rezervor pentru a depune acolo acele idei de care ar putea avea nevoie altă dată. Dar, deoarece ideile noastre nu sînt altceva decît percepţii efective în minte, idei care încetează de a mai fi ceva atunci cînd nu mai există nici o percepţie a lor, această strîngere a ideilor noastre în depozitul memoriei nu înseamnă decît aceasta, anume că mintea are în multe cazuri o putere de a reînvia percepţiile pe care le-a avut odată, însoţită de această percepţie suplimentară că le-a avut înainte. Iar în acest sens se spune că ideile noastre se află

în memoria noastră, pe cînd la drept vorbind ele nu sînt în mod real nicăieri, ci există numai o putere a minţii de a le reînvia cînd vrea şi ca să spunem aşa, să şi le zugrăvească din nou, deşi pe unele cu greutate mai mare, pe altele cu greutate mai mică, pe unele mai viu, iar pe altele mai palid. Şi astfel, se poate spune că datorită acestei facultăţi avem noi în intelect toate acele idei, pe care, deşi nu le contemplăm efectiv, totuşi putem să le scoatem la iveală, să le facem să reapară şi să fie obiectele minţii noastre, fără ajutorul acelor calităţi sensibile care le-au întipărit mai întîi acolo.

§ 3. *Atenţia, repetiţia, plăcerea şi durerea fixează ideile.* Atenţia şi repetiţia ajută mult la fixarea oricăror idei în memorie, dar acelea care fac în mod firesc de la început cea mai adîncă şi mai durabilă impresie sînt cele însoţite de plăcere sau de durere. Deoarece marea menire a simţurilor este de a ne face să luăm cunoştinţă de ceea ce vatămă sau este de folos corpului, natura a orînduit în chip înţelept (aşa cum s-a arătat) ca durerea să însoţească primirea unor idei care, ţinînd locul examinării şi raţionamentului la copii, şi acţionînd la adulţi mai iute decît examinarea, face deopotrivă pe tînăr şi pe bătrîn să evite obiectele care îi produc durere cu acea grabă necesară conservării lor şi amîndurora le fixează în memorie o prevedere pentru viitor.

§ 4. *Ideile se şterg din memorie* [97]. În privinţa diferitelor grade de trăinicie cu care ideile sînt întipărite în memorie, putem observa că multe din ele au fost produse în intelect de către un obiect care a afectat simţurile numai o singură dată şi nu mai mult decît o dată ; altele, care s-au înfăţişat simţurilor mai mult decît o dată, au fost, totuşi, puţin înregistrate, mintea neîntipărindu-şi-le adînc, fie că este neatentă, ca la copii, fie că este ocupată în alt chip, ca la oamenii maturi, absorbiţi de un singur lucru ; iar unii, în care aceste idei au fost fixate cu atenţie şi prin impresii repetate, datorită fie stării corpului, fie vreunui alt defect, au o memorie foarte slabă. În toate aceste cazuri, ideile se şterg repede din minte şi adesea dispar cu totul din intelect, fără a-şi lăsa mai multe urme sau caractere durabile decît umbrele care zboară peste lanurile de grîu, aşa că mintea este tot aşa de lipsită de ele ca şi cum nici n-ar fi fost vreodată acolo.

§ 5. Astfel, multe dintre acele idei care au fost produse în mintea copiilor de cînd au început să aibă senzații (dintre care poate că unele, cum sînt cele ale unor plăceri sau dureri, au fost produse în ei înainte de a se naște, iar celelalte în copilăria lor); se pierd cu totul, fără a mai rămîne din ele nici cea mai slabă licărire, dacă nu sînt repetate în viitor în decursul vieții lor. Aceasta se poate observa la acei care, datorită unei nenorociri oarecare și-au pierdut vederea pe cînd erau foarte tineri și la care ideile culorilor, abia percepute și nu prea des repetate, se șterg cu totul, așa că după cîțiva ani nu le mai rămîne în minte nici o noțiune sau amintire a culorilor mai mult decît la orbii din naștere. Este adevărat că memoria unor oameni este de o tenacitate care atinge miracolul, dar se pare, totuși, că există o slăbire neîncetată a tuturor ideilor noastre, chiar a acelora care sînt cel mai adînc întipărite și în mințile care rețin cel mai mult timp, așa că dacă ele nu sînt reînnoite uneori prin exercițiul repetat al simțurilor sau prin reflecția asupra acelui fel de obiecte care le-a prilejuit la început, cele întipărite se șterg și pînă la urmă nu mai rămîne acolo nici o urmă vizibilă. Astfel ideile din tinerețe, ca și copiii noștri, mor adesea înaintea noastră, iar mintea ni se înfățișează ca acele morminte de care cînd ne apropiem vedem că, deși bronzul și marmura dăinuiesc, totuși timpul le-a șters inscripțiile, iar chipurile s-au spulberat. Imaginile din mintea noastră sînt zugrăvite în culori care se șterg lesne și dacă nu sînt împrospătate uneori se trec și dispar. Nu voi cerceta aici cît de mult ia parte la aceasta constituția noastră corporală și structura spiritelor noastre animale și dacă natura creierului produce această deosebire în așa fel încît la unii el reține caracterele săpate în el la fel ca marmura, la alții ca piatra de construcție, iar la alții ceva mai bine ca nisipul, deși poate părea probabil că constituția corporală înrîurește uneori memoria, deoarece găsim că adeseori o boală despoaie în întregime memoria de toate ideile ei, iar căldurile unei stări febrile calcinează în puține zile, prefăcîndu-le în pulbere și ruină, toate acele imagini care păreau a fi tot atît de durabile ca și cînd ar fi fost săpate în marmură.

§ 6. *Ideile repetate neîncetat rareori se pot pierde.* Dar în privința ideilor înseși, este ușor de remarcat că acelea împrospătate cel mai des (printre care sînt cele introduse în minte pe mai mult decît o singură cale) printr-o revenire frecventă a obiectelor sau acțiunilor care le produc, se fixează cel mai bine în memorie și

rămîn acolo în chipul cel mai limpede şi pentru cel mai lung timp ; şi de aceea, acelea care sînt idei ale calităţilor originare, adică soliditatea, întinderea, forma, mişcarea şi starea de repaus ; acelea care ne afectează aproape neîncetat corpul, cum sînt căldura şi frigul, şi acelea care sînt impresii produse de toate felurile de fiinţe, ca existenţa, durata şi numărul, pe care le aduce cu el aproape fiecare obiect ce ne afectează simţurile şi aproape fiecare gînd ce ne ocupă mintea ; toate aceste idei şi cele asemănătoare eu spun că rareori se pierd pe de-a-ntregul cîtă vreme mintea mai reţine cît de cît vreo idee.

§ 7. *În reamintire, mintea este adesea activă*[98]. În această percepţie secundară, dacă o pot numi aşa, sau revedere a ideilor care sînt împlîntate în memorie, mintea este adeseori mai mult decît pur pasivă, căci reprezentarea acelor imagini adormite depinde uneori de voinţă. Mintea se pune adesea la lucru în căutarea vreunei idei ascunse şi, ca să spunem aşa, îşi îndreaptă ochii după ea, deşi uneori ideile ţîşnesc în minte şi de la sine şi se înfăţişează intelectului, iar foarte des sînt trezite şi împinse din celulele lor întunecoase în plină lumină a zilei de vreo patimă neastîmpărată şi furtunoasă, căci afectele noastre ne aduc în memorie idei care altminteri ar fi fost cu totul lăsate să doarmă şi nebăgate în seamă. Mai mult încă, trebuie să remarcăm privitor la ideile adăpostite în memorie şi pe care mintea le reînvie cînd se iveşte prilejul, că ele nu numai că nu sînt, nici una dintre ele (aşa cum vrea să spună cuvîntul „a reînvia") idei noi, ci şi că mintea ia cunoştinţă de ele ca de o impresie anterioară şi îşi reînnoieşte cunoştinţa cu ele ca şi cu nişte idei pe care le-a cunoscut înainte. Aşa încît, deşi nu toate ideile întipărite altădată sînt neîncetat prezente, totuşi în reamintire ele sînt necontenit cunoscute ca fiind aşa cum au fost întipărite acolo odinioară, adică prezente şi cunoscute dinainte de către intelect.

§ 8. *Memoria are două defecte : uitarea şi încetineala.* Memoria este necesară unei creaturi inteligente într-un grad care vine îndată după acela în care este necesară percepţia. Ea are aşa de mare însemnătate, încît acolo unde ea lipseşte, toate celelalte facultăţi sînt în mare măsură nefolositoare, căci noi n-am putea în gîndurile, raţionamentele şi cunoaşterea noastră, să trecem dincolo de obiectele prezente, dacă n-am fi ajutaţi de memorie, căreia i se pot găsi două defecte. În primul rînd, că pierde cu totul ideea,

şi pînă într-atîta încît duce la o ignoranţă totală. Căci, întrucît noi nu putem cunoaşte niciodată ceva decît atîta vreme cît îi avem în minte ideea, atunci cînd aceasta s-a dus ne aflăm într-o totală ignoranţă.

În al doilea rînd, că memoria se mişcă încet şi nu scoate destul de iute la iveală ideile pe care le are şi le ţine în depozit pentru a servi mintea la nevoie. Dacă această încetineală ajunge la un grad ridicat, este stupiditate, iar cel care datorită acestui defect al memoriei sale nu are la îndemînă, cînd nevoia şi împrejurările le reclamă, ideile care sînt în mod real păstrate acolo, ar fi într-o stare tot aşa de bună şi dacă ar fi cu totul lipsit de ele, de vreme ce-i aduc un folos neînsemnat. Omul greoi la minte, care pierde prilejul favorabil în vreme ce îşi scormoneşte în minte acele idei care ar servi scopului său, nu este cu mult mai fericit cu cunoştinţele sale decît un om cu totul ignorant. Prin urmare, menirea memoriei este de a furniza minţii imediat acele idei care dorm, atunci cînd are nevoie de ele; iar în a le avea la îndemînă în toate împrejurările constă ceea ce noi numim invenţiune, imaginaţie şi vioiciune a spiritului.

§ 9. Acestea sînt defecte pe care le putem observa la memoria unui om în comparaţie cu a altuia. Mai există un defect pe care îl putem concepe în memoria omului în general comparat cu anumite creaturi inteligente superioare, care pot depăşi aşa de mult pe om în privinţa acestei facultăţi încît pot avea neîntrerupt în faţa ochilor minţii întreaga percepţie a tuturor acţiunilor lor anterioare, creaturi la care nici unul dintre gîndurile pe care le-au avut vreodată nu poate scăpa vederii lor. De posibilitatea acestui lucru ne poate convinge atotştiinţa lui Dumnezeu, care cunoaşte lucrurile trecute, prezente şi viitoare, şi pentru care gîndurile din inimile oamenilor sînt totdeauna descoperite. Căci, cine se poate îndoi că Dumnezeu are putinţa de a transmite acelor spirite aureolate, însoţitorii săi cei mai apropiaţi, unele dintre perfecţiunile sale, în măsura în care crede el de cuviinţă şi atîta cît sînt în stare nişte fiinţe mărginite create? Se povesteşte despre acel spirit uimitor, domnul Pascal, că, pînă atunci cînd ruinarea sănătăţii sale i-a slăbit memoria, n-a uitat nimic din ce a făcut, citit sau gîndit în orice perioadă a vîrstei sale mature [99]. Acesta este un privilegiu aşa de puţin cunoscut de cei mai mulţi oameni, încît pare aproape de necrezut acelora care, după procedeul obişnuit, măsoară pe toţi ceilalţi după ei înşişi, totuşi, examinarea acest

caz ne poate ajuta să ne avîntăm cu mintea către perfecţiuni mai mari ale acestei facultăţi la spiritele de ranguri mai înalte. Căci această perfecţiune a Domnului Pascal era, cu toate acestea, mărginită de îngustimea minţii omeneşti, adică se reducea la faptul că avea o mare diversitate de idei numai prin înşiruirea lor în timp, nu toate deodată, pe cînd diferitele ordine de îngeri pot probabil să aibă vederi mai cuprinzătoare şi unii dintre ei să fie înzestraţi cu capacitatea de a reţine şi de a desfăşura neîntrerupt şi deodată în faţa ochilor, ca într-un tablou, toate cunoştinţele lor trecute. Putem înţelege că n-ar fi de un folos neînsemnat pentru cunoaşterea unui gînditor, dacă gîndurile şi raţionamentele lui trecute ar putea să-i fie mereu prezente în minte şi de aceea putem socoti că aceasta este una din acele căi prin care cunoaşterea pe care o au spiritele separate poate depăşi în mod simţitor pe a noastră.

§ 10. *Animalele au memorie.* Se pare că această facultate de a strînge şi a reţine ideile care sînt introduse în minte o au într-un grad înalt diferite alte animale, deopotrivă ca şi omul. Căci pentru a trece peste alte exemple, învăţarea melodiilor la păsări şi silinţa care se poate observa la ele de a lua just notele mă încredinţează în chip neîndoielnic că ele au percepţie, că reţin ideile în memoria lor şi că le folosesc ca modele. Căci mi se pare cu neputinţă că ele ar putea să se silească (cum este evident că fac) să-şi potrivească vocile cu note despre care n-au nici o idee. Căci deşi aş admite că sunetul poate da naştere în mod mecanic la o anumită mişcare a spiritelor animale în creierul acelor păsări în timp ce li se cîntă în mod efectiv o melodie şi că mişcarea poate fi continuată pînă la muşchii aripilor, în aşa fel ca pasărea să fie pusă pe fugă în mod mecanic de anumite zgomote [100], din cauză că aceasta poate contribui la conservarea păsării, totuşi acest lucru nu ar putea fi considerat niciodată drept o cauză pentru care ea ar trebui să producă în mod mecanic, în timp ce i se cîntă melodia şi încă mai puţin după ce a încetat cîntarea ei, o astfel de mişcare în organele vocale ale păsării, încît să trebuiască a se conforma notelor unui sunet străin, a cărui imitare nu poate fi de vreun folos pentru conservarea păsării. Dar, ceea ce este mai mult, nu se poate presupune cu vreo aparenţă de ceva raţional (şi încă mai puţin să se facă dovada) că păsările pot, fără senzaţie şi memorie, să-şi potrivească notele, treptat din aproape în aproape, după o melodie pe care au auzit-o cu o zi înainte, deoarece dacă n-au nici o idee despre ea în memorie, ea nu se află acum nicăieri

şi nici nu poate exista pentru ele nici un model ca să-l imite sau de care să se poată apropia prin încercări repetate; căci nu este nici un temei pentru care sunetul unui fluier ar trebui să lase în creierul lor urme, care n-ar produce sunete asemănătoare de la început, ci numai după străduinţele lor ulterioare, şi este cu neputinţă să pricepem de ce sunetele pe care le produc ele înseşi n-ar lăsa urme pe care ar trebui să le urmeze deopotrivă ca pe cele ale fluierului.

CAPITOLUL XI

DESPRE DISCERNĂMÎNT ŞI ALTE PROCESE ALE MINŢII[101]

§ 1. *Nu există cunoaştere fără discernămînt.* Altă facultate pe care o putem remarca în mintea noastră este aceea de a discerne şi de a face distincţie între diferitele idei pe care le avem. Nu este de ajuns să avem o percepţie confuză a ceva în general; dacă mintea nu ar avea şi o percepţie distinctă a diferitelor obiecte şi a calităţilor lor, ea n-ar fi în stare decît de o cunoaştere foarte slabă, deşi corpurile care ne impresionează ar fi tot aşa de active în jurul nostru cum sînt acum şi cu toate că mintea ar fi necontenit ocupată cu gîndirea. De această facultate de a deosebi un lucru de altul depinde evidenţa şi certitudinea mai multor propoziţii chiar dintre cele foarte generale, care au trecut drept adevăruri înnăscute, din cauză că oamenii, neţinînd seama de adevărata cauză pentru care acele propoziţii se bucură de asentimentul unanim, îl pun în întregime pe seama impresiilor uniforme din naştere, în timp ce el se sprijină de fapt pe această facultate a minţii de a discerne cu limpezime, prin care ea percepe că două idei sînt aceleaşi ori sînt deosebite între ele. Dar despre acestea vom spune mai mult în cele ce urmează.

§ 2. *Deosebirea dintre ascuţimea minţii şi judecată.* Nu voi cerceta aici cît de mult se datoreşte imperfecţiunea facultăţii de a distinge cu precizie ideile una de alta, încetinelii şi defectelor organelor de simţ, ori faptului că intelectul este lipsit de pătrundere, exerciţiu sau atenţie, ori grabei şi precipitării fireşti pentru unele temperamente; este de ajuns să remarcăm că această facultate este una dintre operaţiile asupra căreia mintea poate reflecta şi

pe care o poate observa în ea însăşi. Ea are un asemenea efect asupra celorlalte cunoştinţe ale minţii, încît în măsura în care această facultate este în sine tocită ori greşit întrebuinţată pentru a deosebi un lucru de altul, în aceeaşi măsură sînt confuze noţiunile noastre, iar raţiunea şi judecata noastră sînt tulburate sau rătăcite. Dacă în a avea ideile noastre la îndemînă în memorie constă vioiciunea spiritului, în a le avea pe acestea clare, fiind în stare de a distinge cu exactitate un lucru de altul acolo unde se află chiar şi cea mai neînsemnată deosebire, constă în mare măsură precizia judecăţii şi limpezimea raţiunii care poate fi observată la un om mai mult decît la altul. Şi de aceea se poate eventual da oarecare dreptate acelei observaţii comune că oamenii care au o mare isteţime şi o memorie promptă nu au totdeauna judecata cea mai limpede şi raţiunea cea mai adîncă. Căci, pe cînd isteţimea constă în adunarea ideilor şi în alăturarea cu vioiciune şi în chip variat a acelora între care se poate găsi vreo asemănare sau potrivire pentru ca în felul acesta să alcătuiască tablouri plăcute şi imagini agreabile în închipuire, judecata, dimpotrivă, constă, în sens cu totul opus, în separarea cu grijă a unei idei de celelalte între care se poate găsi cea mai mică deosebire pentru a evita astfel să fie greşit îndrumată, încît datorită asemănării şi afinităţii să ia un lucru drept altul. Acesta este un mod de a proceda cu totul contrar metaforei şi iluzia [102] în care constă pentru cei mai mulţi acea petrecere şi veselie a spiritului care izbeşte aşa de viu imaginaţia şi de aceea este aşa de bine primită de toată lumea, căci frumuseţea ei apare la prima vedere şi nu se cere un efort de gîndire pentru a cerceta ce este adevărat sau raţional în ea. Mintea, fără a privi mai departe, rămîne satisfăcută de plăcuta înfăţişare a tabloului şi de vioiciunea imaginaţiei, şi este un fel de jignire să încerci a examina acest tablou după diferitele reguli severe ale adevărului şi ale raţiunii sănătoase; în felul acesta se vede că ascuţimea spiritului constă în ceva care nu este cu totul conform acestora [103].

§ 3. *Numai claritatea împiedică confuzia.* O bună diferenţiere a ideilor noastre contribuie îndeosebi ca ele să fie limpezi şi precizate şi cînd ele sînt astfel, nu se va naşte nici o confuzie sau eroare în privinţa lor, chiar dacă simţurile ni le-ar arăta (cum fac adesea) deşi este vorba de acelaşi obiect, în chip deosebit în împrejurări diferite, încît par că ne înşală. Căci dacă unui om care are febră zahărul îi lasă un gust amar, iar altă dată, un gust

dulce, totuşi ideea de amar în mintea acelui om ar fi tot aşa de limpede şi distinctă de ideea de dulce ca şi cum ar fi gustat numai fiere. Din faptul că acelaşi fel de corp produce cu ajutorul gustului, o dată o idee şi altă dată altă idee, nu rezultă mai multă confuzie între cele două idei de dulce şi amar decît între ideile de alb şi dulce sau între acele de alb şi rotund, pe care aceeaşi bucată de zahăr le produce în minte în acelaşi timp. Iar ideile de culoare portocalie şi azurie care sînt produse în minte de către aceeaşi cantitate de infuzie de *lignum nephriticum* [104] nu sînt idei mai puţin distincte decît cele ale aceloraşi culori produse de două corpuri cu totul deosebite.

§ 4. *Compararea.* Compararea ideilor una cu alta, în privinţa întinderii, a gradelor, timpului, locului şi a oricăror alte împrejurări este altă operaţie a minţii referitoare la ideile sale ; ea este aceea de care depinde toată acea mare familie de idei cuprinse în noţiunea de relaţie, pe care voi avea prilejul mai departe să o examinez în ceea ce priveşte vasta ei întindere.

§ 5. *Animalele compară dar în chip nedesăvîrşit.* Nu este uşor de stabilit cît de mult au parte animalele de această facultate ; eu îmi închipui că ele nu o au într-o prea mare măsură, căci, deşi ele au probabil mai multe idei destul de distincte, totuşi mi se pare a fi privilegiul exclusiv al intelectului omenesc ca atunci cînd a deosebit îndeajuns nişte idei aşa încît le percepe că sînt total diferite şi, prin urmare, că sînt două idei, să caute mijloace şi să examineze în ce împrejurări pot fi ele comparate. Şi, de aceea, eu cred că animalele nu compară ideile lor decît în raport cu unele împrejurări, care cad sub simţuri, legate de obiectele înseşi. Cealaltă putere de a compara, care poate fi observată la oameni, privitoare la ideile generale şi care este de folos numai pentru raţionamentele abstracte, putem presupune că probabil animalele n-o au [105].

§ 6. *Combinarea ideilor.* Următoarea operaţie pe care o putem observa în minte cu privire la ideile acesteia este combinarea ; prin aceasta ea pune alături mai multe dintre acele idei simple pe care le-a primit prin senzaţie şi reflecţie şi le îmbină în idei complexe. În această operaţie de combinare, noi putem socoti că e cuprinsă şi aceea de extindere a ideilor, în care, deşi combinarea nu apare în aceeaşi măsură ca în multe dintre ideile complexe,

totuşi este oricum o alăturare a mai multor idei, deşi ele sînt de acelaşi fel. Astfel, adunînd laolaltă mai multe unităţi ne formăm ideea unei duzini şi reunind ideile repetate ale mai multor prăjini ne construim ideea unui „furlong“ [106].

§ 7. *Animalele nu combină decît puţine idei.* Eu presupun că şi în această privinţă, animalele sînt mult mai prejos decît oamenii. Căci deşi ele primesc şi reţin împreună mai multe combinaţii sau idei simple (cum este posibil ca pentru un cîine, figura, mirosul şi vocea stăpînului să formeze ideea complexă pe care acest cîine o are despre stăpînul său, ori, mai degrabă, ele să fie tot atîtea semne distinctive după care el îl recunoaşte), totuşi eu nu cred că îmbină ele singure vreodată aceste idei şi formează idei complexe. Şi poate că chiar atunci cînd noi credem că ele au idei complexe, este vorba numai de o idee simplă care le ajută în cunoaşterea mai multor lucruri, pe care se poate ca ele să le deosebească mai puţin cu ajutorul vederii decît ne închipuim noi. Căci am fost informat într-un chip demn de crezare că o căţea va hrăni pui de vulpe, se va juca cu ei şi îi va iubi tot atît de mult ca pe căţeii ei şi în locul lor, dacă putem face numai ca ei să sugă de la ea o dată atîta pînă cînd laptele ei se împrăştie în tot corpul lor. Iar acele animale care au numeroşi pui deodată par să nu aibă vreo cunoştinţă despre numărul puilor, căci deşi se interesează mult de orice pui care li se ia din faţa ochilor sau pe care îl pot auzi, totuşi, dacă unul sau doi dintre ei le este furat în absenţa lor sau fără zgomot, ele nu par a-i regreta sau a-şi da seama întrucîtva că numărul lor a scăzut.

§ 8. *Numirea ideilor* [107]. Cînd copiii au dobîndit idei fixate în memoria lor cu ajutorul senzaţiilor repetate, ei încep să înveţe treptat folosirea semnelor. Iar cînd ei au dobîndit iscusinţa de a întrebuinţa organele vocale la producerea sunetelor articulate, încep să se folosească de cuvinte pentru a comunica altora ideile lor. Ei împrumută uneori de la alţii aceste semne verbale, iar uneori le alcătuiesc singuri, după cum se poate observa la denumirile noi şi neobişnuite pe care copiii le dau adesea lucrurilor la începutul folosirii limbajului.

§ 9. *Abstractizarea.* După aceea, deoarece cuvintele sînt întrebuinţate pentru a fi semne exterioare ale ideilor noastre lăuntrice şi deoarece aceste idei sînt dobîndite de la lucruri particulare, dacă

fiecare idee pe care o dobîndim ar trebui să aibă un nume distinct, denumirile ar trebui să fie fără sfîrşit[108]. Pentru a preveni acest lucru mintea face ca ideile particulare primite de la obiectele particulare să devină generale, ceea ce ea înfăptuieşte considerîndu-le ca fiind în minte reprezentări rupte de toate celelalte existenţe şi împrejurări de existenţă reală, ca timpul, locul sau orice alte idei care o însoţesc[109]. Aceasta se numeşte „abstractizare", prin ea ideile dobîndite de la existenţe particulare devenind reprezentante generale ale tuturor existenţelor de acelaşi fel, iar denumirile lor denumiri generale, care pot fi aplicate la orice există şi se potriveşte unor asemenea idei abstracte. Intelectul păstrează aceste reprezentări simple şi precise din minte, — fără a ţine seama cum, de unde şi cu care altele au venit ele acolo, — (împreună cu denumirile care le sînt alipite de obicei) ca tipuri pentru rînduirea în specii a existenţelor reale, după cum se potrivesc cu aceste modele, şi pentru a le denumi după ele. Astfel, dacă aceeaşi culoare este observată astăzi la cretă sau zăpadă, culoare pe care mintea a primit-o ieri de la lapte, ea ţine seama numai de această reprezentare[110] şi face din ea reprezentanta tuturor celorlalte de acelaşi fel şi deoarece i-a dat denumirea de „albeaţă", ea exprimă prin acele sunete aceeaşi calitate oriunde şi-ar imagina-o sau ar întîlni-o; şi astfel sînt formate universalele, fie idei, fie termeni.

§ 10. *Animalele nu abstractizează.* Dacă poate fi îndoială că animalele compun şi lărgesc ideile lor în acest fel, într-o anumită măsură, eu cred că pot afirma că ele nu au de loc puterea de a abstractiza şi că posesiunea ideilor generale este aceea care trage o linie de despărţire cu totul netă[111] între om şi animale şi este o perfecţiune la care facultăţile animalelor nu ajung în nici un chip. Căci este evident că noi nu observăm la ele nici o urmă de întrebuinţare a unor semne generale pentru idei universale, deci sîntem îndreptăţiţi să ne închipuim că ele nu au facultatea de a abstractiza sau de a forma idei generale, de vreme ce ele nu se folosesc de cuvinte sau de alte semne generale.

§ 11. De altfel, nici nu se poate pune pe seama lipsei lor de organe apte să producă sunete articulate faptul că ele nu folosesc şi nu cunosc termenii generali, deoarece noi vedem că multe dintre ele pot să formeze asemenea sunete şi să pronunţe destul de limpede cuvinte, dar niciodată cu o astfel de aplicare. Iar, pe de altă parte, oameni care, deşi datorită vreunui defect al organelor

sînt lipsiți de vorbire, izbutesc totuşi să exprime ideile lor universale prin semne care le servesc în locul termenilor generali, facultate de care noi vedem că animalele sînt lipsite. Şi, prin urmare, eu cred că putem presupune că prin aceasta se deosebesc speciile de animale de om şi aceasta este diferența specifică prin care ele sînt cu totul distincte şi care, în cele din urmă, măreşte aşa de mult distanța dintre ele. Căci dacă ele au vreo idee şi nu sînt simple maşini (cum ar vrea unii să se creadă), noi nu putem tăgădui că au oarecare judecată. Mi se pare tot aşa de evident că în anumite împrejurări unele dintre ele raționează, pe cît este de evident că ele au senzație, dar ele raționează numai cu idei particulare, întocmai aşa cum le-au primit prin simțurile lor. Cele mai desăvîrşite dintre ele sînt îngrădite în aceste limite strîmte şi nu au (după părerea mea) facultatea de a le lărgi prin vreun fel de abstracție.

§ 12. *Idioți şi nebuni.* Cît de mult ține idioția de lipsa sau de slăbiciunea vreuneia sau a tuturor facultăților despre care am vorbit mai înainte, ne-ar arăta fără îndoială o observare exactă a diferitelor feluri de tulburare. Căci acei care fie că percep dar slab, fie că rețin ideile care le intră în minte dar greşit şi care nu le pot trezi sau combina cu uşurință, vor avea puțin material asupra căruia să gîndească. Acei care nu pot distinge, compara şi abstractiza, cu greu ar putea înțelege şi folosi limbajul ori să judece sau să raționeze destul de bine, ci numai puțin şi în chip imperfect despre lucrurile prezente şi foarte familiare simțurilor lor. Şi într-adevăr, dacă vreuna dintre facultățile pomenite mai înainte lipsesc ori sînt tulburate, ele dau naştere la scăderi corespunzătoare în intelectul şi cunoaşterea oamenilor.

§ 13. În sfîrşit, defectul idioților pare că vine din lipsa vioiciunii, a activității şi a mişcării în facultățile intelectuale; drept urmare, ei sînt privați de rațiune, pe cînd nebunii, dimpotrivă, par a suferi de defectul opus [112]. Căci ei nu-mi par a fi pierdut facultatea de a raționa, ci, pentru că au îmbinat în mod cu totul nepotrivit unele idei, greşesc, luîndu-le drept adevăruri, şi se înşală, aşa cum fac oamenii care argumentează corect pornind de la principii false. Căci după ce datorită forței imaginației lor au luat închipuirile lor drept realități, ei fac deducții corecte sprijinindu-se pe ele. Astfel, veți vedea că un om care a înnebunit, închipuindu-se rege, pretinde să fie servit, respectat şi ascultat în

mod corespunzător, iar alţii care s-au crezut făcuţi din sticlă şi-au luat măsurile de prevedere necesare pentru păstrarea unor asemenea corpuri fragile. De aici vine că un om care este foarte cumpănit şi cu o judecată sănătoasă în privinţa tuturor celorlalte lucruri, poate fi tot aşa de smintit în privinţa unui anumit lucru ca oricine de la Bedlam [113], dacă, fie datorită unei impresii violente neaşteptate, fie datorită unei fixări îndelungate a imaginaţiei sale asupra unui anumit fel de gînduri, unele idei incoerente au fost aşa de strîns legate împreună, încît au rămas unite. Dar sînt grade de nebunie, ca şi de imbecilitate ; amestecarea dezordonată a ideilor este la unii mai accentuată, iar la alţii mai redusă. Pe scurt, se pare că deosebirea dintre idioţi şi nebuni constă în faptul că nebunii îmbină ideile în mod greşit şi astfel fac propoziţii greşite, dar argumentează şi raţionează corect pornind de la ele, pe cînd idioţii formează foarte puţine propoziţii sau nici una şi nu raţionează aproape de loc.

§ 14. *Metodă.* Cred că acestea sînt primele facultăţi şi procese ale minţii de care se foloseşte intelectul şi cu toate că ele sînt aplicate tuturor ideilor ei în general, totuşi exemplele pe care le-am dat pînă aici s-au referit îndeosebi la ideile simple şi am legat explicarea acestor facultăţi ale minţii de aceea a ideilor simple, înainte de a ajunge la ceea ce am de spus în privinţa ideilor complexe [114] , pentru următoarele motive :

În primul rînd, din cauză că mai multe dintre aceste facultăţi aplicîndu-se la început mai ales ideilor simple, noi am putea, luîndu-ne după metoda obişnuită a naturii, să urmărim şi să le descoperim în izvorul, progresul şi îmbunătăţirile lor treptate.

În al doilea rînd, din cauză că, observînd cum acţionează facultăţile minţii, în privinţa ideilor simple, care sînt de obicei în mintea celor mai mulţi oameni mult mai limpezi, precise şi distincte decît ideile complexe, noi putem examina şi afla mai bine cum mintea abstractizează, denumeşte, compară şi efectuează celelalte operaţii referitoare la ideile complexe, unde noi sîntem mult mai expuşi să greşim.

În al treilea rînd, din cauză că chiar aceste procese ale minţii privitoare la ideile primite pe calea senzaţiei sînt ele însele, cînd mintea reflectează la ele, alt grup de idei, provenite din celălalt izvor al cunoaşterii noastre pe care eu îl denumesc „reflecţie“ şi care de aceea sînt potrivite să fie examinate în acest loc după ideile simple venite prin senzaţie. Însă despre combinare, compa-

rare, abstractizare etc., n-am vorbit decît puţin, deoarece voi avea prilejul de a trata despre ele mai pe larg în alte locuri.

§ 15. *Acestea sînt începuturile cunoaşterii.* Şi astfel, eu am înfăţişat o scurtă şi, cred, adevărată istorie a primelor începuturi ale cunoaşterii umane, arătînd de unde dobîndeşte mintea primele ei obiecte şi pe ce trepte face ea progrese în adunarea şi depozitarea acelor idei din care urmează a fi formate toate cunoştinţele de care este ea în stare; în care privinţă eu trebuie să apelez la experienţă şi observaţie pentru a vedea dacă am dreptate, cea mai bună cale de a ajunge la adevăr fiind aceea de a cerceta îndeaproape lucrurile aşa cum sînt ele în realitate şi nu de a conchide că ele sînt aşa cum ne închipuim noi că sînt sau cum am fost învăţaţi de alţii să ni le închipuim.

§ 16. *Apel la experienţă.* Ca să fiu sincer, aceasta [115] este singura cale pe care pot eu descoperi cum sînt aduse în intelect ideile lucrurilor: dacă alţi oameni au idei înnăscute sau principii inspirate [116], ei au dreptate să se bucure de ele şi dacă ei sînt siguri de aceasta, este imposibil altora să le tăgăduiască privilegiul pe care îl au faţă de semenii lor. Eu pot vorbi numai despre ceea ce găsesc în mine însumi şi este în concordanţă cu acele noţiuni care, dacă vom cerceta întreaga viaţă a oamenilor în diferitele lor epoci, ţări şi educaţii, par a depinde de acele baze pe care le-am pus şi a corespunde cu această metodă în toate părţile şi gradele lor [117].

§ 17. *Camera obscură.* Eu nu pretind să învăţ pe alţii, ci să cercetez şi de aceea nu pot decît să mărturisesc din nou aici că senzaţia externă şi cea internă sînt singurele căi de acces la intelect ale cunoaşterii pe care le pot găsi eu. Acestea singure, atîta cît pot eu descoperi, sînt ferestrele pe unde este lăsată să intre lumina în această cameră obscură. Căci, după părerea mea, intelectul nu este prea deosebit de o cameră în care nu poate pătrunde lumina, decît numai printr-o mică deschizătură lăsată pentru a îngădui să intre dinafară imaginile exterioare vizibile sau ideile lucrurilor; dacă imaginile care intră într-o astfel de cameră obscură ar putea să rămînă acolo şi să fie aşezate în ordine aşa încît să poată fi găsite la nevoie, această cameră s-ar asemăna foarte mult cu intelectul omenesc în ceea ce priveşte toate obiectele vederii şi ideile lor.

Acestea sînt presupunerile mele cu privire la mijloacele prin care intelectul ajunge să aibă şi să reţină ideile simple şi modurile lor, precum şi alte cîteva procese referitoare la ele. Voi trece acum să examinez ceva mai amănunţit unele dintre ideile complexe şi modurile lor.

CAPITOLUL XII



DESPRE IDEILE COMPLEXE

§ 1. *Ideile complexe sînt alcătuite de minte din ideile simple.* Pînă aici noi am examinat acele idei la primirea cărora mintea este pur pasivă, adică acele idei simple primite prin senzaţie şi reflecţie despre care am vorbit înainte, idei din care mintea nu poate face nici una ea singură şi nici nu poate să aibă vreo idee care să nu fie alcătuită în întregime din ele. Dar după cum mintea este cu totul pasivă în primirea tuturor ideilor ei simple, tot aşa ea îndeplineşte singură diferite acte prin care formează alte idei din ideile ei simple, care sînt elementele primare şi temelia tuturor celorlalte. Actele minţii în care ea îşi exercită puterea asupra ideilor ei simple sînt mai cu seamă următoarele trei:

1) Combinarea mai multor idei simple într-una singură compusă; în acest fel sînt formate toate ideile complexe.

2) Al doilea act constă în alăturarea a două idei, fie simple, fie complexe, şi aşezarea lor una lîngă alta în aşa fel încît să poată fi văzute deodată fără a le uni într-una singură; pe această cale dobîndeşte mintea toate ideile ei de relaţie.

3) Al treilea act constă în separarea unor idei de toate celelalte care le însoţesc în existenţa lor reală; aceasta se numeşte „abstractizare" şi în acest mod se formează toate ideile generale ale minţii. Aceasta arată că puterea omului şi felul său de a acţiona sînt aproape aceleaşi în lumea materială şi în cea intelectuală [118]. Căci, deoarece elementele primare sînt şi într-una şi în cealaltă de aşa natură încît el nu are nici o putere asupra lor, nici de a le face, nici de a le distruge, tot ceea ce poate face omul este fie să le unească laolaltă, fie să le aşeze una lîngă alta, fie să le separe cu totul. Eu voi începe aici să examinez ideile complexe cu primul dintre aceste acte şi voi ajunge la celelalte două la locul cuvenit fiecăruia. După cum se observă că ideile simple există împreună

cu altele, unite în diferite combinaţii, tot aşa şi mintea are puterea de a considera mai multe dintre ele unite la un loc ca o singură idee, şi aceasta nu numai aşa cum sînt unite în obiectele externe, ci şi cum le-a unit ea singură. Ideile astfel formate din idei simple îmbinate laolaltă eu le numesc „complexe" ; aşa sînt frumuseţea, recunoştinţa, un om, o armată, universul, care, deşi sînt compuse din diferite idei simple sau complexe formate din idei simple, totuşi, atunci cînd mintea vrea, le consideră pe fiecare în parte ca pe un singur lucru întreg care este desemnat printr-o singură denumire.

§ 2. *Ideile complexe sînt formate cu ajutorul voinţei*[119]. În această facultate de a repeta şi de a îmbina ideile sale, mintea are puterea de a diversifica şi de a înmulţi la infinit obiectele gîndurilor sale dincolo de ceea ce i s-a furnizat pe calea senzaţiei sau a reflecţiei, dar toate acestea sînt mereu limitate la acele idei simple pe care le-a primit din cele două izvoare şi care sînt elementele hotărîtoare ale tuturor combinaţiilor sale. Căci ideile simple sînt scoase toate chiar din lucruri ; şi idei de acestea mintea nu poate avea nici mai multe, nici altele decît cele care îi sînt procurate. Ea nu poate avea nici o altă idee a calităţilor sensibile decît ceea ce îi vine dinafară prin simţuri şi nici vreo idee a altui fel de proces al unei substanţe care gîndeşte decît ceea ce găseşte în ea însăşi ; dar o dată ce a dobîndit aceste idei simple, ea nu mai este limitată la simpla observaţie şi la ceea ce se oferă de la sine dinafară ; ea este în stare, prin propria ei putere, să alăture acele idei pe care le are şi să formeze altele noi, complexe, pe care nu le-a primit niciodată astfel unite.

§ 3. *Ideile complexe sînt fie moduri, fie substanţe, fie relaţii.* Oricum ar fi compuse şi descompuse ideile complexe, deşi numărul lor este infinit, iar diversitatea cu care umplu şi hrănesc gîndurile oamenilor este fără margini, totuşi eu cred că ele, toate, pot fi reduse la aceste trei grupe : 1) moduri, 2) substanţe, 3) relaţii.

§ 4. *Moduri.* Mai întîi, eu numesc „moduri", acele idei complexe, care deşi sînt compuse, nu implică presupunerea că se pot menţine prin ele însele, ci sînt considerate ca idei care depind de substanţe ori sînt modificări ale lor, precum sînt ideile desemnate prin cuvintele : „triunghi, recunoştinţă, omor" etc. Şi

dacă în această împrejurare eu întrebuinţez cuvîntul „mod" într-un înţeles oarecum diferit de sensul lui obişnuit[120], cer iertare, deoarece nu se poate evita ca, în expunerile care se îndepărtează de noţiunile în mod obişnuit acceptate, fie să se creeze cuvinte noi, fie să se folosească vechile cuvinte într-un înţeles oarecum nou ; ultimul fel de a proceda este, poate, în cazul nostru, cel mai acceptabil dintre cele două.

§ 5. *Moduri simple şi mixte.* Există două feluri de asemenea moduri care merită să fie examinate fiecare în parte. Mai întîi, există unele care sînt numai variaţii sau combinaţii diferite ale aceleiaşi idei simple, fără amestecul vreunei alte idei, ca o duzină sau douăzeci[121], care nu sînt altceva decît idei ale atîtor unităţi distincte însumate laolaltă ; pe acestea eu le numesc „moduri simple", deoarece sînt cuprinse în limitele unei singure idei simple. În al doilea rînd, sînt altele compuse din idei simple de mai multe feluri îmbinate pentru a alcătui o singură idee complexă ; de pildă, frumuseţea, care constă într-o anumită combinaţie de culoare şi formă şi care produce încîntare în cel care priveşte ; furtul, care este transferarea pe ascuns a posesiunii unui lucru fără consimţămîntul proprietarului, conţine după cum se poate vedea, o combinaţie a mai multor idei de mai multe feluri ; pe acestea eu le numesc „moduri mixte".

§ 6. *Substanţe simple sau colective.* În al doilea rînd, ideile substanţelor, care sînt combinaţii ale ideilor simple privite ca reprezentînd anumite lucruri distincte ce există prin ele însele, printre care ideea presupusă şi confuză de substanţă, oricum ar fi în sine, este totdeauna cea dintîi şi cea principală. Astfel, dacă la substanţă se alipeşte ideea unei anumite culori albicioase închise, cu anumite grade de greutate, duritate, ductilitate şi fuzibilitate, avem ideea de plumb, iar o combinaţie a ideilor unui anumit fel de formă cu puterea de a se mişca, aceea de a gîndi şi aceea de a raţiona, îmbinate cu substanţa, formează ideea obişnuită de om. Acum, în privinţa substanţelor, există de asemenea două feluri de idei ; una de substanţe simple, atîta vreme cît ele există separat, ca aceea a unui om sau a unei oi ; cealaltă, a mai multor substanţe simple unite laolaltă, ca o armată de oameni sau o turmă de oi, care idei colective ale mai multor substanţe îmbinate astfel între ele sînt fiecare în parte o singură idee[122] în aceeaşi măsură ca şi cea a unui om sau a unei unităţi.

§ 7. *Relaţia.* În al treilea rînd, ultimul fel de idei complexe este acela pe care îl numim „relaţie“, care constă în examinarea şi compararea unei idei cu alta. Despre aceste diferite specii vom trata în ordinea lor.

§ 8. *Ideile cele mai complicate vin din cele două izvoare (senzaţia şi reflecţia).* Dacă vom urmări progresele minţii noastre şi vom observa cu atenţie cum repetă, adaugă şi uneşte ea laolaltă ideile sale simple primite prin senzaţie sau prin reflecţie, această cercetare ne va conduce poate mai departe decît ne-am fi închipuit la început. Şi eu cred că noi vom afla, dacă observăm cu băgare de seamă izvoarele noţiunilor noastre, că înseşi ideile cele mai complicate, oricît de depărtate de simţuri sau de orice proces al minţii noastre pot părea ele, sînt totuşi numai aşa cum şi le formează intelectul, prin repetarea şi unirea la un loc a ideilor pe care le-a dobîndit fie de la obiectele simţurilor, fie de la propriile procese privitoare la ele; aşa încît chiar acele idei cuprinzătoare şi abstracte sînt derivate din senzaţie sau reflecţie, ele nefiind altele decît acelea la care mintea poate ajunge şi la care ajunge prin întrebuinţarea obişnuită a propriilor ei facultăţi, aplicate la ideile primite de la obiectele simţurilor sau de la procesele privitoare la ele pe care le observă în ea însăşi. Aceasta mă voi strădui să arăt în ceea ce priveşte ideile de spaţiu, timp şi infinitate şi alte cîteva care par cele mai îndepărtate de acele izvoare.

CAPITOLUL XIII

DESPRE MODURILE SIMPLE ŞI ÎN PRIMUL RÎND DESPRE MODURILE SIMPLE DE SPAŢIU

§ 1. *Modurile simple.* Deşi în partea precedentă am vorbit adeseori despre ideile simple, care sînt într-adevăr elementele primare ale întregii noastre cunoaşteri, totuşi, deoarece am tratat despre ele mai degrabă în ceea ce priveşte felul în care ele intră în minte decît cu privire la deosebirea lor de celelalte mai compuse, poate că nu va fi nepotrivit să revedem cîteva dintre ele sub acest unghi şi să cercetăm mai îndeaproape acele diferite modificări ale aceleiaşi idei, pe care mintea fie că le găseşte existînd în lucruri, fie că este în stare să le formeze chiar înlăun-

trul ei, fără ajutorul vreunui obiect exterior sau al vreunui impuls străin.

Aceste modificări ale unei idei simple oarecare (pe care, aşa cum am spus, le numesc „moduri simple"), sînt idei tot aşa de complet diferite şi distincte în minte ca şi acelea care sînt cele mai îndepărtate sau opuse; căci ideea de doi este tot aşa de distinctă de aceea de unu ca şi culoarea albastră faţă de căldură sau fiecare dintre ele de orice număr; şi cu toate acestea ea este alcătuită numai din acea idee simplă de unitate, repetată, iar repetiţiile de acest fel unite laolaltă formează acele moduri simple distincte de duzină, gros[123], milion.

§ 2. *Ideea de spaţiu.* Voi începe cu ideea simplă de spaţiu. Am arătat mai sus (cap. IV) că noi dobîndim ideea de spaţiu deopotrivă prin văz şi prin simţul nostru tactil[124], ceea ce eu cred că este aşa de evident, încît ar fi tot aşa de prisos să căutăm a dovedi că oamenii percep cu ajutorul vederii lor distanţa dintre corpuri de culori diferite sau dintre părţile aceluiaşi corp, pe cît de inutil ar fi să dovedim că ei văd înseşi culorile; şi nu este mai puţin vădit că ei pot dobîndi în întuneric ideea de spaţiu cu ajutorul simţului tactil.

§ 3. *Spaţiul şi întinderea.* Acest spaţiu privit numai în legătură cu depărtarea dintre două corpuri oarecare, fără a ţine seama de vreun alt lucru dintre ele se numeşte „distanţă"; dacă el este considerat sub raportul lungimii, lăţimii şi adîncimii, cred că poate fi numit „capacitate"; termenul de „întindere" îi este aplicat de obicei, în orice chip ar fi el privit[125].

§ 4. *Nemărginirea.* Fiecare distanţă distinctă este o modificare deosebită a spaţiului şi fiecare idee a oricărei distanţe distincte sau a oricărui spaţiu distinct este un mod simplu al acestei idei. Oamenii, pentru trebuinţa lor şi prin obiceiul de a măsura, stabilesc în mintea lor ideile unor anumite lungimi determinate, precum sînt o palmă, un picior, un cot, un stînjen, o milă, diametrul pămîntului etc., care sînt tot atîtea idei distincte alcătuite numai din spaţiu. Cînd asemenea lungimi determinate sau măsuri de spaţiu devin familiare pentru minţile oamenilor, ei le pot repeta în minte de cîte ori doresc, fără a amesteca sau uni cu ele ideea de corp sau a vreunui alt lucru şi pot forma singuri ideile de lung, de pătrat sau de cuburi, de un picior, de un cot, de un stînjen, aici

printre corpurile universului sau chiar dincolo de cele mai îndepărtate margini ale tuturor corpurilor, şi tot adunînd neîncetat una cîte una aceste idei, ei lărgesc ideea lor de spaţiu atîta cît doresc. Această putere de a repeta sau de a dubla ideea pe care o avem despre o distanţă oarecare şi de a o adăuga de cîte ori voim la cea dinainte, fără a fi vreodată în stare să ajungem la vreun obstacol sau margine, îngăduindu-ne să o extindem atîta cît vrem, este ceea ce ne dă ideea de nemărginire [126].

§ 5. *Forma.* Aceasta este o altă modificare a ideii de spaţiu, ea nefiind altceva decît relaţia dintre părţile terminale ale întinderii sau ale spaţiului circumscris. Pe aceasta o descoperă simţul tactil în corpurile perceptibile ale căror extremităţi pot fi atinse de noi, iar ochiul o prinde deopotrivă de la corpuri şi de la culorile lor, cînd le vede marginile; observînd la ele cum părţile marginale se termină, fie prin linii drepte care se întîlnesc în unghiuri ce pot fi distinse, fie prin linii curbe la care nu se poate percepe nici un unghi, şi considerîndu-le în raporturile unora cu celelalte, în toate părţile extremităţilor unui corp sau spaţiu, dobîndim ideea pe care o numim „formă", care procură minţii o diversitate infinită. Căci, în afară de numărul foarte mare de forme diferite care există în realitate în masele coerente de materie, mintea are un fond cu totul inepuizabil de forme, datorită puterii sale de a diversifica ideea de spaţiu şi de a crea astfel mereu noi alcătuiri prin repetarea propriilor ei idei şi prin îmbinarea lor după cum doreşte, aşa că ea poate înmulţi figurile *in infinitum*.

§ 6. Căci întrucît mintea are puterea de a repeta ideea unei lungimi oarecare prelungită în continuare şi să o unească cu alta la fel cu ea în aceeaşi direcţie, ceea ce înseamnă a dubla lungimea acelei linii drepte, ori altminteri s-o unească cu alta avînd o înclinaţie pe care ea o socoteşte nimerită şi în acest chip să facă orice fel de unghi doreşte ; şi, deoarece este în stare să scurteze orice linie îşi imaginează, luînd din ea o jumătate sau un sfert, oricît pofteşte, fără a fi în stare să ajungă la sfîrşitul unor astfel de diviziuni, ea poate forma un unghi de orice mărime ; de asemenea, deoarece ea poate face aşa ca liniile care alcătuiesc laturile lui să aibă orice lungime doreşte, pe care să le unească iarăşi cu alte linii de diferite lungimi şi sub diferite unghiuri, pînă cînd închide în întregime un anumit spaţiu, este evident că ea poate înmulţi *in infinitum* formele, atît în privinţa alcătuirii lor

exterioare, cît şi în privinţa capacităţii lor, figuri care nu sînt, toate, decît tot atîtea diferite moduri simple de spaţiu.

Acelaşi lucru pe care îl putem face cu linii drepte, îl putem face şi cu linii curbe sau curbe şi drepte împreună; şi acelaşi lucru pe care îl putem face cu liniile, îl putem face şi cu suprafeţele, ceea ce ne poate duce la o mai adîncă pătrundere în diversitatea fără de sfîrşit a formelor pe care mintea are puterea de a le plăsmui şi în chipul acesta de a înmulţi modurile simple de spaţiu.

§ 7. *Locul.* Altă idee care intră în acest capitol şi aparţine acestei categorii este ceea ce numim „loc". După cum în spaţiul simplu, noi ne gîndim la raportul de distanţă dintre două corpuri sau două puncte oarecare, tot aşa în ideea noastră de loc, ne gîndim la raportul de distanţă dintre un lucru oarecare şi două sau mai multe puncte socotite că păstrează aceeaşi distanţă unul faţă de celălalt şi deci considerate a fi în repaus; căci atunci cînd vedem că un lucru se află acum la aceeaşi distanţă la care se afla ieri faţă de două sau mai multe puncte anumite, — care de atunci nu şi-au modificat distanţa unul faţă de altul, — la care noi l-am raportat atunci, noi spunem că el a păstrat acelaşi loc [127]; dar dacă şi-a modificat în mod simţitor distanţa faţă de unul din acele puncte, noi spunem că şi-a schimbat locul, deşi în vorbirea de fiecare zi, potrivit noţiunii comune de loc, noi nu observăm distanţa faţă de puncte precise, ci faţă de porţiuni mari ale obiectelor perceptibile, cu care socotim că se află în raport lucrul al cărui loc ne preocupă şi a cărui distanţă faţă de aceste obiecte avem vreun motiv s-o observăm.

§ 8. Astfel, despre un grup de piese de şah care stau pe aceleaşi pătrate ale tablei de şah unde le-am lăsat, noi spunem că sînt toate în acelaşi loc sau că sînt nemişcate, — deşi poate că tabla de şah a fost dusă între timp dintr-o cameră în alta [128], — din cauză că noi le-am comparat numai cu părţile tablei de şah, care păstrează aceeaşi distanţă între ele. Noi spunem, de asemenea, că tabla de şah este în acelaşi loc în care era, dacă rămîne în aceeaşi parte a cabinei unui vas, deşi poate că vasul în care se află ea navighează în tot acest interval de timp; iar despre vas se spune că este în acelaşi loc, socotind că el a păstrat aceeaşi distanţă faţă de părţile uscatului apropiat, deşi poate că pămîntul s-a rotit şi că în acest fel şi piesele de şah, şi tabla de şah, şi vasul şi-au schimbat fiecare în parte locul în raport cu corpurile în-

depărtate care şi-au menţinut aceeaşi distanţă unul faţă de altul. Totuşi, deoarece distanţa faţă de anumite puncte ale tablei de şah este cea care determină locul pionilor, şi distanţa de la părţile fixe ale cabinei (cu care am făcut noi comparaţia) este cea care a determinat locul tablei de şah — iar părţile fixe ale pămîntului. acelea faţă de care am determinat locul vasului — se poate spune în mod propriu că aceste lucruri sînt în acelaşi loc în acele privinţe ; aceasta, cu toate că distanţa lor faţă de anumite alte lucruri, pe care n-am luat-o în consideraţie în acest caz, fiind modificată, este neîndoielnic că ele şi-au schimbat locul sub acest raport şi astfel gîndim noi înşine cînd avem prilejul să le comparăm cu acele alte lucruri.

§ 9. Deoarece această modificare de distanţă pe care o numim „loc" a fost imaginată de către oameni pentru trebuinţele lor de fiecare zi, — ca să poată indica cu ajutorul ei poziţia particulară a lucrurilor, atunci cînd ei au nevoie de o asemenea indicare, — oamenii examinează şi determină locul prin raportare la acele lucruri învecinate care servesc cel mai bine scopului lor actual fără a lua în seamă alte lucruri care în vederea altui scop ar determina mai bine locul aceluiaşi lucru. Astfel, întrucît la tabla de şah utilitatea desemnării locului fiecărei piese este restrînsă numai în interiorul acelei bucăţi de lemn cadrilate, determinarea locului acelei piese faţă de orice altceva ar însemna o contrazicere a acelui scop ; atunci însă cînd aceleaşi piese de şah sînt introduse într-un sac, dacă cineva ar întreba unde este regele negru, ar fi nimerit să se determine locul în raport cu părţile camerei în care se află şi nu cu tabla de şah, deoarece altul este folosul determinării locului în care se află acum, decît atunci cînd în cursul jocului se afla pe tabla de şah şi, prin urmare, trebuie să fie determinat în raport cu alte corpuri. La fel, dacă cineva ar întreba în ce loc sînt versurile în care se povestesc întîmplările lui Nisus şi Euryalus, ar fi cu totul impropriu să determinăm acest loc spunînd că el ar fi în cutare parte a pămîntului sau în biblioteca Bodley [129], ci desemnarea corectă a locului ar fi făcută prin referire la părţile operelor lui Vergiliu, iar răspunsul potrivit ar fi că aceste versuri se află către mijlocul celei de-a noua cărţi din Eneida şi că ele au fost mereu în acelaşi loc de cînd a fost publicat Vergiliu, ceea ce este adevărat, deşi cartea însăşi şi-a schimbat locul de o mie de ori, folosul ideii de loc fiind aici numai de a şti în ce parte a cărţii se află acea povestire, aşa ca să putem

ști unde s-o găsim la nevoie și să recurgem la ea pentru trebuința noastră.

§ 10. Cred că e limpede că ideea noastră de loc nu este nimic altceva decît o asemenea poziție a unui lucru raportată la altele, precum am arătat mai înainte, și se va admite cu ușurință dacă ne gîndim că nu putem avea nici o idee a locului universului, deși putem avea o idee a locului părților lui, din cauză că în afară de aceasta noi nu avem ideea vreunor corpuri fixe, distincte și particulare, față de care să ni-l putem închipui a avea vreun raport de distanță, dincolo de el fiind numai un spațiu sau o întindere uniformă, în care mintea nu găsește nici o diversitate, nici un semn distinctiv. Căci a spune că lumea este undeva nu înseamnă nimic mai mult decît că ea există, deoarece, deși aceasta este o frază inspirată de ideea de loc, înseamnă numai existența, nu localizarea lui și atunci cînd cineva va putea descoperi și își va putea reprezenta în mod clar și distinct în mintea sa locul universului, va fi în stare să ne spună dacă acesta se mișcă sau stă mereu nemișcat în vidul spațiului infinit în care nu se poate face nici o distincție. Cu toate acestea e adevărat că cuvîntul „loc" are uneori un înțeles mai confuz și reprezintă spațiul pe care îl ocupă orice corp, așa că în acest sens universul se află într-un loc. Prin urmare, ideea de loc o căpătăm prin aceleași mijloace prin care dobîndim ideea de spațiu (ideea de loc fiind numai un aspect particular, limitat, al ideii de spațiu), adică prin vederea și simțul nostru tactil, cu ajutorul cărora primim în mintea noastră ideile de întindere sau de distanță.

§ 11. *Întinderea și corpul nu sînt același lucru.* Sînt unii care ar vrea să ne convingă că corpul și întinderea sînt același lucru [130]; ei, ori schimbă semnificația cuvintelor, lucru de care n-aș vrea să-i suspectez, deoarece au condamnat cu atîta asprime filozofia altora pentru că ea a fost prea mult sprijinită pe înțelesul nesigur sau pe obscuritatea înșelătoare a termenilor îndoielnici sau fără înțeles, ori confundă idei deosebite cu totul una de alta. Dar ei înțeleg prin corp și întindere același lucru ca și ceilalți oameni [131], adică prin corp, ceva care este solid și întins, ale cărui părți pot fi separate și mișcate în diferite chipuri, iar prin întindere numai spațiul care se află între extremitățile acelor părți solide coerente și care este ocupat de acestea. Căci apelez la ceea ce gîndește fiecare om pentru a ști dacă ideea de spațiu nu este tot așa de

distinctă de aceea de soliditate[132], cum este ea față de ideea de culoare stacojie. Este adevărat că soliditatea nu poate exista fără întindere și nici culoarea stacojie nu poate exista fără întindere, dar aceasta nu împiedică de loc ca ele să fie idei distincte. Multe idei au nevoie neapărat pentru a exista sau pentru a putea fi concepute de alte idei care sînt totuși foarte distincte. Mișcarea nu poate nici exista, nici să fie concepută fără spațiu; și totuși mișcarea nu este spațiu și nici spațiul mișcare, spațiul poate exista fără ea[133] și ele sînt idei foarte distincte; și tot așa cred eu că sînt acelea de spațiu și soliditate. Soliditatea este o idee așa de inseparabilă de corp, încît de ea depinde umplerea spațiului, contactul, impulsul și comunicarea unei mișcări prin impuls. Și dacă există un temei ca să dovedim că spiritul este deosebit de corp din cauză că gîndirea nu implică ideea de întindere, același temei va fi tot așa de puternic, cred eu, pentru a dovedi că spațiul nu este corp din cauză că nu cuprinde în el ideea de soliditate, spațiul și soliditatea fiind idei tot așa de distincte ca gîndirea și întinderea și putînd deopotrivă fi în întregime separate în minte una de alta. Deci este evident că trupul și întinderea sînt două idei distincte.

§ 12. Căci, mai întîi întinderea nu implică nici soliditate, nici rezistență la mișcarea unui corp, cum se întîmplă cu corpul[134].

§ 13. În al doilea rînd, părțile spațiului pur sînt inseparabile una de alta, încît continuitatea nu poate fi divizată nici în mod real, nici mintal[135]. Căci să poftească cineva să îndepărteze vreo parte din spațiu de alta cu care se continuă, măcar în gînd. A împărți și a separa în mod real înseamnă, după cum cred eu, a crea două suprafețe prin îndepărtarea una de alta a părților între care mai înainte era o continuitate, iar a divide mintal înseamnă a crea în minte două suprafețe acolo unde mai înainte era continuitate și a le considera ca depărtate una de alta, ceea ce se poate face numai cu lucrurile pe care mintea le consideră că pot fi separate și că pot dobîndi, prin separare, noi suprafețe distincte pe care ele nu le au atunci, dar pe care le pot avea; însă nici una dintre aceste feluri de separare, reală sau mintală, nu este, după cum cred eu, compatibilă cu spațiul pur.

Este adevărat, că un om poate considera atîta spațiu de acest fel cît corespunde sau este egal cu o palmă[136], fără a lua în seamă restul, ceea ce este în adevăr o considerare parțială, dar nu con-

stituie o separare sau divizare mintală, deoarece un om nu poate să împartă mintal fără a considera două suprafeţe separate una de alta mai mult decît poate divide în mod real fără a crea două suprafeţe îndepărtate una de cealaltă ; însă o considerare mintală a unor părţi nu este o separare. Un om se poate gîndi la lumina soarelui fără a lua în considerare căldura lui sau la mobilitatea corpului fără a lua în considerare întinderea lui, dar prin aceasta nu se gîndeşte la separarea lor. Cea dintîi este o considerare a unei părţi şi se limitează la acea singură parte, iar cealaltă este o considerare a amîndurora privite ca existînd separat.

§ 14. În al treilea rînd, părţile spaţiului pur sînt imobile, ceea ce rezultă din inseparabilitatea lor [137], căci deoarece mişcarea nu este altceva decît modificarea distanţei dintre două lucruri oarecare, aceasta nu poate avea loc între părţi inseparabile, care, prin urmare, trebuie să fie neapărat în stare de repaus perpetuu una faţă de alta.

Astfel, ideea determinată de spaţiu simplu îl distinge pe acesta în mod evident şi îndeajuns de corp, deoarece părţile lui sînt inseparabile, imobile şi fără rezistenţă la mişcarea corpului.

§ 15. *Definiţia întinderii nu limpezeşte chestiunea (că întinderea şi corpul nu sînt acelaşi lucru).* Dacă mă întreabă cineva ce este acest spaţiu de care vorbesc, îi voi spune acest lucru atunci cînd îmi va spune el ce este întinderea. Deoarece a spune, cum se face adeseori, că întinderea înseamnă a avea *partes extra partes* [138] este egal cu a spune numai că întinderea este întindere, căci prin ce sînt eu informat mai bine despre natura întinderii cînd mi se spune că întinderea înseamnă a avea părţi care sînt întinse, exterioare părţilor care sînt întinse, că adică întinderea constă în părţi întinse ? Şi dacă cineva întreabă ce este o fibră şi eu i-aş răspunde că este un lucru alcătuit din mai multe fibre [139], oare prin aceasta ar fi pus el în situaţia de a înţelege mai bine ce este o fibră decît putea s-o facă înainte ? Ori, mai curînd, n-ar avea el motiv să creadă că am vrut mai degrabă să glumesc cu el decît să-l instruiesc în mod serios ?

§ 16. *Împărţirea entităţilor în corpuri şi spirite nu dovedeşte că spaţiul şi corpul nu sînt acelaşi lucru.* Acei care susţin că spaţiul şi corpul sînt acelaşi lucru [140] pun această dilemă : spaţiul, ori este ceva, ori nu este nimic ; dacă între corpuri nu este nimic, ele

trebuie în mod necesar să se atingă, dacă se admite că este ceva, ei întreabă dacă este corp sau spirit. La care eu răspund printr-o altă întrebare: cine le-a spus că nu există sau că nu ar putea exista decît corpuri solide care nu ar putea gîndi şi fiinţe care gîndesc dar nu aŭ întindere? Căci aceasta este tot ce înţeleg ei prin termenii „corp“ şi „spirit“.

§ 17. *Substanţa pe care noi n-o cunoaştem nu este o dovadă împotriva existenţei spaţiului fără corp.* Dacă se pune întrebarea (ca de obicei), dacă acest spaţiu fără corp este substanţă sau accident[141], eu voi răspunde îndată că nu ştiu şi nici nu-mi va fi ruşine să-mi recunosc ignoranţa pînă cînd aceia care mă întreabă nu-mi prezintă o idee limpede şi distinctă despre substanţă.

§ 18. Eu mă străduiesc atît cît pot să mă scutur de acele raţionamente false pe care sîntem înclinaţi să le facem luînd cuvintele drept lucruri. Nu îi este de nici un ajutor ignoranţei noastre să ne prefacem că ştim atunci cînd nu ştim nimic, făcînd zgomot prin sunete lipsite de vreo semnificaţie clară şi distinctă. Denumirile date după plac nu modifică nici natura lucrurilor, nici nu ne fac să le înţelegem decît numai dacă ele sînt semne ale unor idei determinate, reprezentîndu-le. Şi eu doresc ca acei care pun atîta accent pe sunetul acestor trei silabe *sub-stan-ţă,* să se gîndească dacă aplicîndu-l, aşa cum fac ei, lui Dumnezeu, infinit şi necuprins, spiritului finit şi corpului[142], ei îi dau acelaşi înţeles şi dacă reprezintă aceeaşi idee, cînd sînt numite substanţe fiecare dintre cele trei existenţe aşa de diferite. Dacă ei răspund că este aşa, să se gîndească dacă nu urmează de aici că Dumnezeu, spiritul şi corpul, asemănîndu-se prin aceeaşi natură comună a substanţei, nu se deosebesc în alt chip decît printr-o simplă modificare diferită a acelei substanţe, aşa cum un copac şi o pietricică, care, fiind corpuri în acelaşi sens şi potrivindu-se în privinţa naturii comune de corp, diferă numai printr-o simplă modificare a acelei materii comune, ceea ce va fi o teorie greu de admis. Dacă ei spun că aplică acest termen de substanţă lui Dumnezeu, spiritelor finite şi materiei, în trei accepţii deosebite şi că el reprezintă o idee atunci cînd se spune despre Dumnezeu că este o substanţă, alta, atunci cînd sufletul este numit substanţă şi a treia atunci cînd un corp este numit astfel; dacă denumirea „substanţă“ reprezintă trei idei diferite cu totul distincte, ei ar face bine să ne comunice acele idei distincte sau, cel puţin, să le dea trei denu-

miri distincte pentru a preveni, în privința unei noțiuni atît de importante, confuzia și erorile care vor rezulta în chip firesc dintr-o întrebuințare dezordonată a unui termen așa de imprecis care, departe de a fi suspectat că are trei înțelesuri distincte, are în folosirea obișnuită abia o semnificație clară și distinctă; și dacă ei pot atribui astfel substanței trei idei distincte, ce poate împiedica pe altcineva să-i atribuie și a patra idee?

§ 19. *Substanța și accidentele sînt de mic folos în filozofie.* Cei care s-au ocupat mai întîi de noțiunea de accidente, socotindu-le ca un fel de ființe reale care aveau nevoie de ceva de care să se lipească [143], au fost nevoiți să inventeze cuvîntul „substanță" pentru a le susține. Dacă sărmanul filozof indian (care și-a închipuit că pămîntul are nevoie, de asemenea, de ceva care să-l poarte) [144], numai s-ar fi gîndit la cuvîntul „substanță", el nu s-ar fi aflat în nevoia de a căuta un elefant pentru a-l susține și nici de o broască țestoasă pentru a susține elefantul; cuvîntul „substanță" ar fi făcut tot ceea ce îi trebuia. Iar cel care întreba despre aceasta ar fi putut considera tot așa de bun răspunsul filozofului indian că substanța, fără a ști ce este ea, e aceea care susține pămîntul, după cum noi, considerăm drept răspuns mulțumitor și drept învățătură bună a filozofilor noștri europeni afirmația că substanța este aceea care susține accidentele, fără a ști ce este ea. Așa că noi nu avem nici o idee despre ceea ce este substanța, ci numai o idee obscură și confuză despre ceea ce face ea.

§ 20. Orice ar face în această împrejurare un savant, un american inteligent [145] care ar cerceta natura lucrurilor cu greu ar socoti ca mulțumitoare lămurirea, dacă, dorind să învețe arhitectura noastră, i s-ar spune că un pilon este un lucru sprijinit pe o bază, iar o bază ceva care susține un pilon. Oare nu ar crede el că în loc de a fi instruit printr-o asemenea expunere, este luat în bătaie de joc? Și dacă cuiva străin de cărți, care ar vrea să fie instruit pe larg în ceea ce privește natura cărților și lucrurile pe care le conțin ele, i s-ar răspunde că toate cărțile savante constau din hîrtie și litere și că literele sînt lucruri lipite de hîrtie iar hîrtia un lucru care susține literele, ce interesant fel de a dobîndi idei clare despre litere și hîrtie ar fi acesta! Dar dacă cuvintele latine *inhaerentia* și *substantia* ar fi redate limpede în cuvinte corespunzătoare din limba noastră și ar fi numite „alipire" și „susținere", ele ne-ar descoperi mai bine cîtă claritate se găsește

cu adevărat în doctrina substanţei şi a accidentelor şi ne-ar arăta ce folos pot aduce acestea cînd e vorba de a hotărî în probleme de filozofie.

§ 21. *Dincolo de cele din urmă margini ale corpurilor este un vacuum*[146]. Dar pentru a ne întoarce la ideea noastră de spaţiu, dacă nu se presupune că ceea ce are existenţă corporală este infinit, ceea ce eu cred că nu va afirma nimeni, eu aş întreba dacă un om pe care Dumnezeu l-ar aşeza la extremitatea existenţelor corporale nu şi-ar putea întinde mîna dincolo de corpul său. Dacă el ar putea face aceasta, atunci el ar avea braţul acolo unde înainte era spaţiu fără corp ; şi dacă el ar răsfira degetele mîinii întinse în acest spaţiu, atunci din nou ar fi între ele spaţiu fără corp. Dacă el nu şi-ar putea întinde mîna, aceasta ar trebui să se datorească unei piedici externe (căci noi îl presupunem în viaţă, cu aceeaşi putere de a-şi mişca părţile corpului pe care o are acum, ceea ce nu este în sine cu neputinţă, dacă Dumnezeu a voit să o aibă sau, cel puţin nu-i este cu neputinţă lui Dumnezeu să-l mişte astfel) şi deci, eu întreb dacă ceea ce îi împiedică mîna de a se mişca în afară este substanţă ori accident, ceva sau nimic. Şi atunci cînd cei care cercetează vor fi dezlegat această problemă, ei vor fi în stare să stabilească singuri ce este, ceea ce se află, ori se poate afla, între două corpuri depărtate unul de altul, care nu este corp şi nu are soliditate. În acelaşi timp, este cel puţin tot atît de corect raţionamentul că acolo unde nu se opune nici o piedică (aşa cum este dincolo de cele din urmă margini ale corpurilor) un corp pus în mişcare se poate mişca mai departe, pe cît de corect este acela că atunci cînd nu se află nimic între două corpuri, ele trebuie neapărat să se atingă ; căci spaţiul pur dintre ele este de ajuns pentru a înlătura necesitatea contactului reciproc, dar spaţiul pur aflat în cale nu este de ajuns pentru a opri mişcarea. Adevărul este că aceşti oameni trebuie, fie să recunoască faptul că ei consideră corpurile ca fiind infinite, deşi le este greu s-o spună deschis, fie să afirme că spaţiul nu este corp. Căci eu aş vrea bucuros să dau de acel gînditor care poate pune spaţiului limite, în mintea lui, mai mult decît poate face acest lucru în privinţa duratei sau care, cu ajutorul gîndirii, speră să ajungă la capătul lor şi, prin urmare, dacă ideea sa despre veşnicie este infinită, tot aşa este şi ideea de imensitate[147] ; ele sînt amîndouă deopotrivă finite şi infinite.

§ 22. *Puterea de desființare dovedește vacuumul.* Mai mult încă, acei care susțin imposibilitatea existenței spațiului fără materie trebuie nu numai să considere ceea ce are existență corporală ca infinit, dar trebuie, de asemenea, să tăgăduiască lui Dumnezeu puterea de a distruge vreo parte de materie. Presupun că nimeni nu va contesta că Dumnezeu poate pune capăt oricărei mişcări a materiei şi să ţintuiască toate corpurile într-o linişte desăvîrşită şi într-o stare de repaus complet, ţinîndu-le aşa cît doreşte. Apoi, oricine va recunoaşte că Dumnezeu poate, în timpul unui asemenea repaus universal, să desfiinţeze fie această carte, fie corpul celui care o citeşte, va trebui să admită neapărat posibilitatea unui *vacuum,* căci este evident că spaţiul, care era umplut cu părţile corpului desfiinţat, va dăinui şi va fi un spaţiu fără corp. Căci corpurile înconjurătoare, fiind în repaus total, sînt ca un zid de diamant şi în această stare pun orice alt corp într-o desăvîrşită imposibilitate de a intra în acest spaţiu. Şi, în adevăr, mişcarea necesară a unei particule de materie în locul din care este îndepărtată o altă particulă de materie este numai o consecinţă a ipotezei plenitudinii, care va cere, prin urmare, o dovadă mai temeinică decît un presupus fapt pozitiv, pe care experienţa nu-l poate prezenta deoarece propriile noastre idei clare şi distincte ne conving în mod evident că nu există nici o legătură necesară între spaţiu şi soliditate, de vreme ce noi îl putem concepe pe unul fără celălalt. Iar acei care aduc argumente pentru sau împotriva unui *vacuum,* mărturisesc prin aceasta că ei au idei distincte despre *vacuum* şi *plenum,* adică au o idee de întindere fără soliditate, deşi îi neagă existenţa, ori că cearta lor este cu totul lipsită de obiect. Căci acei care modifică aşa de mult semnificaţia cuvintelor încît numesc întinderea „corp" şi, prin urmare, reduc întreaga esenţă a corpului la a nu fi nimic altceva decît întindere pură fără soliditate, desigur că spun lucruri absurde atunci cînd vorbesc despre *vacuum,* deoarece nu se poate ca întinderea să fie fără întindere[148]. Căci *vacuum*-ul, fie că noi îi afirmăm sau îi negăm existenţa, înseamnă spaţiu fără corp, spaţiu a cărui existenţă reală, orice om care nu vrea să considere materia infinită şi să ia lui Dumnezeu puterea de a nimici orice particulă a ei nu poate tăgădui că e posibilă.

§ 23. *Mişcarea dovedeşte existenţa vacuumului.* Dar fără a merge aşa de departe, dincolo de ultimele margini ale corpurilor din univers, şi fără a recurge nici la atotputernicia lui Dumnezeu

pentru a stabili existenţa *vacuumului*, mi se pare că mişcarea corpurilor care se află în faţa ochilor noştri şi în vecinătatea noastră îl dovedeşte în chip evident. Căci să încerce cineva să dividă un corp solid de orice dimensiune şi să facă în aşa fel ca părţile solide să se poată mişca în sus şi în jos, în mod liber, în orice direcţie în limitele suprafeţei acestui corp, chiar dacă n-ar rămîne în el un spaţiu gol mare cît cea mai mică parte în care a împărţit corpul solid despre care vorbim. Şi dacă atunci cînd cea mai mică particulă a corpului divizat este mare cît un grăunte de muştar, este nevoie de un spaţiu gol egal cu mărimea unui grăunte de muştar pentru a face ca părţile corpului divizat să aibă destul loc ca să se mişte în limitele suprafeţei lui; iar atunci cînd particulele de materie sînt de o sută de milioane de ori mai mici decît grăuntele de muştar, trebuie să fie, de asemenea, un spaţiu lipsit de materie solidă mare cît a suta milioana parte dintr-un grăunte de muştar; căci dacă se micşorează particula se va micşora şi spaţiul şi aşa mai departe *in infinitum*. Şi oricît de mic ar vrea cineva să fie acest spaţiu gol, el distruge ipoteza plenitudinii. Căci dacă poate exista un spaţiu fără corp, egal cu cea mai mică particulă de materie care există acum în natură, atunci există oricînd un spaţiu fără corp şi aceasta face ca spaţiul să fie deosebit de corp tot atît de mult ca şi cum ar fi vorba de o dimensiune mai mare decît oricare alta din natură, μέγα χάσμα [149]. Şi, prin urmare, dacă noi nu presupunem că spaţiul gol necesar pentru mişcare este egal cu cea mai mică porţiune a materiei solide divizate, ci cu o zecime sau cu o miime din ea, totdeauna va rezulta aceeaşi concluzie, anume că există spaţiu lipsit de materie [150].

§ 24. *Ideile de spaţiu şi corp sînt distincte* [151]. Dar, deoarece chestiunea este aici de a şti dacă ideea de spaţiu sau întindere este aceeaşi cu ideea de corp, nu este necesar să dovedim existenţa reală a unui *vacuum*, ci a ideii despre el, pe care este evident că o au oamenii atunci cînd cercetează şi discută dacă există un *vacuum* sau nu. Căci, dacă ei n-ar avea ideea de spaţiu fără corp, n-ar putea pune întrebarea privitoare la existenţa ei, şi dacă ideea lor de corp nu ar cuprinde în ea ceva mai mult decît simpla idee de spaţiu, ei n-ar putea avea vreo îndoială despre plenitudinea lumii şi ar fi tot aşa de absurd de a întreba dacă există spaţiu fără corp ca şi dacă există spaţiu fără spaţiu sau corp fără corp, deoarece acestea ar fi numai diferite denumiri ale aceleiaşi idei.

§ 25. *Faptul că întinderea este inseparabilă de corp nu dovedeşte că sînt unul şi acelaşi lucru.* Este adevărat că ideea de întindere se îmbină în chip aşa de inseparabil cu toate calităţile vizibile şi cu cele mai multe dintre cele palpabile încît nu ne îngăduie să vedem vreun obiect exterior şi nici să atingem decît foarte puţine obiecte de acest fel fără a primi totodată şi impresii despre întindere. Această însuşire a întinderii de a se face remarcată în mod aşa de constant împreună cu alte idei a fost, bănuiesc eu, motivul pentru care unii au considerat că întreaga esenţă a corpului constă în întindere, ceea ce nu trebuie să ne mire prea mult, deoarece unii şi-au umplut într-atîta mintea cu ideea de întindere, cu ajutorul văzului şi al simţului tactil (cele mai active dintre simţurile noastre) şi, ca să spunem aşa, sînt atît de complet posedaţi de ea, încît ei nu recunosc că ceva care nu are întindere ar avea vreo existenţă. Eu nu voi discuta acum în contradictoriu cu acei oameni care măsoară şi apreciază posibilitatea oricărei existenţe numai după imaginaţia lor îngustă şi grosolană ci, avînd de-a face aici numai cu aceia care conchid că esenţa corpului constă în întindere, — din cauză că ei spun că nu-şi pot închipui vreo calitate sensibilă a vreunui corp fără întindere, — eu îi voi ruga să bage de seamă [152] că dacă ar fi reflectat la ideile lor despre gusturi şi mirosuri tot atîta ca şi la cele ale vederii şi pipăitului şi chiar dacă ar fi cercetat mai îndeaproape ideile lor despre foame, sete şi alte suferinţi, ei ar fi găsit că nu cuprind în ele absolut nici o idee de întindere, care nu este decît o însuşire a corpului, perceptibilă, ca şi toate celelalte, prin simţurile noastre, rareori destul de pătrunzătoare pentru a sesiza esenţele pure ale lucrurilor.

§ 26. Dacă ideile care sînt unite în mod constant cu toate celelalte trebuie, prin urmare, să fie considerate ca fiind esenţa acelor lucruri cu care sînt unite în chip statornic aceste idei şi de care nu pot fi despărţite atunci, fără îndoială, unitatea este esenţa oricărui lucru ; căci nu există nici un obiect al senzaţiei sau al reflecţiei care să nu poarte cu el ideea unităţii ; dar noi am arătat mai înainte îndeajuns partea slabă a acestui fel de argumentare.

§ 27. *Ideile de spaţiu şi de soliditate sînt distincte.* În concluzie : orice vor gîndi oamenii despre existenţa unui *vacuum*, pentru mine este evident că noi avem o idee tot aşa de limpede despre spaţiu, distinct de soliditate, pe cît este aceea pe care o avem despre soliditate, distinctă de mişcare, sau despre mişcare, distinctă de

spaţiu. Noi nu avem alte două idei mai distincte ca ele şi putem tot aşa de lesne să concepem spaţiul fără soliditate, cum putem concepe corp sau spaţiu fără mişcare, deşi nu este niciodată aşa de sigur ca în acest caz că nici corpul, nici mişcarea nu pot exista fără spaţiu. Dar se prea poate ca cineva să considere că spaţiul este numai o relaţie rezultînd din existenţa altor corpuri aflate la distanţă unele de altele. Şi poate va crede de cuviinţă că trebuie să fie luate într-un sens literal vorbele prea înţeleptului rege Solomon : „Cerul şi cerul cerurilor nu te poate cuprinde", sau acelea mai expresive ale inspiratului filozof Sf. Pavel : „În el noi trăim, ne mişcăm şi avem fiinţa noastră". În aceste cazuri, las pe oricine vrea să examineze această chestiune cum va pofti ; numai că eu cred că ideea noastră de spaţiu este aşa cum am înfăţişat-o şi distinctă de ideea de corp. Căci, dacă noi considerăm în materia însăşi distanţa părţilor ei solide coerente şi o numim „întindere" în raport cu acele părţi solide, ori dacă, considerînd această distanţă ca existînd între extremităţile unui corp oarecare după diferitele lui dimensiuni, noi o numim „lungime", „lăţime" şi „grosime" ; ori altminteri, considerînd-o ca aflîndu-se între două corpuri oarecare sau existenţe pozitive, fără a ţine seama dacă este vreo materie între ele sau nu, noi o numim „distanţă" ; oricum ar fi ea numită sau considerată, este totdeauna aceeaşi idee de spaţiu simplă şi uniformă, dobîndită de la obiectele către care s-au îndreptat simţurile noastre şi ale căror idei, după ce s-au fixat în mintea noastră, noi le putem reînvia, repeta şi adăuga una alteia de cîte ori voim. Astfel că putem considera spaţiul (sau intervalul) imaginat atît de plin cu părţi solide, încît un alt corp nu poate veni acolo fără a deplasa şi a scoate afară corpul care era înainte în acel loc, sau altminteri atît de lipsit de soliditate, încît un corp de dimensiuni egale cu acel spaţiu gol sau pur poate fi plasat în el fără îndepărtarea sau expulzarea a ceva din ceea ce se afla acolo. Dar pentru a evita confuzia în expunerile privitoare la această materie, ar fi poate de dorit ca denumirea de „întindere" să fie aplicată numai materiei sau distanţei dintre extremităţile corpurilor particulare, iar termenul „extindere" spaţiului în general, fie că el este ocupat sau nu de materie solidă, aşa ca să se spună : „spaţiul este extins, iar corpul este întins" [153]. Dar în această privinţă fiecare este liber să facă cum vrea ; eu fac această propunere numai pentru a folosi un mod de exprimare mai clar şi mai distinct.

§ 28. *Oamenii se deosebesc puţin în ceea ce priveşte ideile simple şi clare.* Eu îmi închipui că în acest caz, ca şi în multe altele, cunoaşterea precisă a înţelesului cuvintelor noastre ar pune repede capăt disputei. Căci sînt înclinat să cred că oamenii, atunci cînd ajung să le cerceteze mai îndeaproape, găsesc că ideile lor simple se potrivesc în general, deşi în discuţiile lor poate că ei le confundă pe una cu alta datorită unor denumiri diferite. Eu îmi închipui că oamenii care îşi abstractizează gîndurile şi care examinează bine ideile pe care le au în minte nu se pot deosebi în gîndire, deşi se pot încurca prin cuvinte urmînd modul de exprimare al diferitelor şcoli ori secte în care au fost formaţi, dar printre oamenii superficiali, care nu examinează minuţios şi cu luare aminte propriile lor gînduri şi nu le disting de semnele pe care oamenii le întrebuinţează pentru a le reprezenta, ci le confundă cu cuvintele, trebuie să fie o dispută fără sfîrşit, ceartă şi vorbire de neînţeles, mai cu seamă dacă ei sînt savanţi, studioşi, devotaţi unei secte, obişnuiţi cu limbajul ei şi învăţaţi să se ia după alţii în felul de a vorbi. Dar dacă s-ar întîmpla ca doi oameni cu judecată să aibă cu adevărat idei diferite, nu văd cum ar putea ei discuta sau dezbate ceva împreună. Aici nu trebuie să fiu greşit înţeles, socotindu-se că orice închipuire care pluteşte în creierul oamenilor este numaidecît de felul acelor idei de care vorbesc eu. Nu-i este uşor minţii să înlăture acele noţiuni confuze şi prejudecăţile cu care a fost îmbibată datorită obiceiului, neatenţiei şi conversaţiei de fiecare zi ; se cere osteneală şi sîrguinţă ca ea să-şi examineze ideile pînă cînd le reduce la acele idei simple, clare şi distincte, din care sînt ele alcătuite, şi să vadă care dintre acele idei simple au, ori care nu au între ele o legătură şi o dependenţă necesară. Pînă cînd omul nu face acest lucru în ceea ce priveşte noţiunile primare şi originare ale lucrurilor, el nu clădeşte decît pe principii şovăitoare şi nesigure şi adeseori se va afla în încurcătură.

CAPITOLUL XIV

DESPRE DURATĂ ŞI MODURILE EI SIMPLE[154]

§ 1. *Durata este întindere care fuge.* Există un alt fel de distanţă sau lungime, a cărei idee n-o dobîndim de la părţile permanente ale spaţiului, ci de la părţile trecătoare şi neîncetat pieritoare ale succesiunii ; pe aceasta o numim „durată“, ale cărei

moduri simple sînt diferitele ei lungimi, despre care avem idei distincte ca orele, zilele, anii etc., timpul şi veşnicia.

§ 2. *Ideea de durată o dobîndim prin reflecţia noastră asupra şirului ideilor noastre.* Răspunsul unui mare om care fusese întrebat ce este timpul: „*Si non rogas intelligo*“ [155] (ceea ce revine la aceasta: „Cu cît mă silesc mai mult să-l pătrund, cu atît îl înţeleg mai puţin“) poate că ar fi în stare să convingă pe cineva că timpul, care descoperă toate celelalte lucruri, nu poate fi cunoscut el însuşi [156]. Şi nu fără temei socotim că durată, timp şi veşnicie au în natura lor ceva foarte greu de înţeles. Dar oricît de îndepărtate de înţelegerea noastră pot părea acestea, totuşi, dacă le urmărim drept la originile lor, nu mă îndoiesc că unul din acele izvoare ale întregii noastre cunoaşteri, care sînt senzaţia şi reflecţia, ne va putea furniza aceste idei care să fie tot aşa de clare şi distincte ca şi multe altele socotite mult mai puţin obscure; şi vom afla că însăşi ideea de veşnicie provine din aceeaşi origine ca şi celelalte idei ale noastre.

§ 3. Pentru a înţelege corect timpul şi veşnicia, ar trebui să examinăm cu luare aminte ce idei avem despre durată şi cum am ajuns la ea. Este evident pentru oricine va observa numai ce se petrece în propria lui minte, că acolo se află un şir de idei care se succed în mod constant una alteia în intelectul său atîta timp cît este în stare de veghe. Reflecţia asupra acestor diferite idei care apar în minte una după alta este cea care ne dă ideea succesiunii, iar intervalul dintre anumite părţi ale acestei succesiuni sau dintre apariţiile a două idei oarecare în mintea noastră este ceea ce numim durată. Căci, în timp ce gîndim sau în timp ce primim în mod succesiv mai multe idei în mintea noastră, noi ştim că existăm şi astfel noi numim existenţa sau continuarea existenţei noastre sau a orice altceva ce se poate măsura prin succesiunea unor idei ale minţii noastre, durata noastră sau a oricărui alt lucru care coexistă cu gîndirea noastră.

§ 4. Faptul că noţiunea noastră de succesiune şi durată o dobîndim din acest izvor, adică din reflecţia pe care o facem asupra şirului de idei pe care le vedem că apar una după alta în propria noastră minte, mi se pare că rezultă în chip vădit din aceea că noi nu avem vreo percepţie de durată altfel decît prin examinarea şirului de idei care se perindă una după alta în intelectul nostru.

Atunci cînd această succesiune de idei încetează, percepţia noastră de durată încetează şi ea, ceea ce oricine poate să verifice în el însuşi în mod clar atunci cînd doarme adînc, fie o oră, o zi, o lună sau un an, neavînd nici o percepţie despre durata lucrurilor în timp ce doarme sau nu se gîndeşte, ci lipsindu-i cu totul, iar din clipa în care încetează de a gîndi pînă în aceea în care începe iarăşi să gîndească, părîndu-i-se că nu există nici un interval. Aşa că eu nu am vreo îndoială că aceasta s-ar petrece şi cu un om în stare de veghe, dacă i-ar fi cu putinţă să ţină numai o singură idee în mintea lui fără vreo variaţie şi fără succesiunea altora ; şi noi vedem că cineva care îşi fixează gîndurile cu foarte mare atenţie asupra unui lucru, aşa încît să nu ia seama decît prea puţin la succesiunea ideilor care îi trec prin minte în timp ce este adîncit în această serioasă meditaţie, lasă să scape atenţiei sale o bună parte din acea durată şi socoteşte timpul mai scurt decît este. Dar, dacă somnul împreunează de obicei părţile îndepărtate ale duratei, aceasta se datoreşte faptului că în timpul somnului noi nu avem în minte nici o succesiune de idei [157]. Căci dacă un om visează pe cînd doarme şi în acest timp i se înfăţişează în minte, una după alta, o diversitate de idei, el are atunci, în timpul unui astfel de vis, o percepţie de durată şi de lungime a ei, ceea ce face ca pentru mine să fie foarte limpede că oamenii îşi scot ideile lor de durată din reflecţia lor asupra şirului de idei pe care le observă că se succed una după alta în propriul lor intelect, observaţie fără de care ei nu pot avea nici o noţiune de durată, orice s-ar întîmpla în lume.

§ 5. *Ideea de durată se poate aplica lucrurilor pe cînd dormim.* În adevăr, după ce un om a dobîndit prin reflecţie asupra succesiunii şi numărului propriilor sale gînduri, noţiunea sau ideea de durată, el poate să aplice acea noţiune lucrurilor care există atunci cînd nu se gîndeşte, după cum cel care a dobîndit ideea de întindere prin vedere sau pipăit de la corpuri o poate aplica la distanţe la care nici un corp nu este văzut sau pipăit [158]. Şi, prin urmare, deşi un om nu are nici o percepţie a lungimii duratei care s-a scurs în timp ce a dormit sau nu a gîndit, totuşi, întrucît el a observat alternarea zilelor şi a nopţilor şi a văzut că lungimea duratei lor este în aparenţă regulată şi constantă, el poate, — bazat pe presupunerea că această alternare, pe cînd era adormit ori nu se gîndea, s-a desfăşurat în acelaşi chip în care se desfăşura de obicei alte dăţi, — să aprecieze durata care s-a scurs cît a

ţinut somnul său şi să-şi dea seama de ea. Dar, dacă Adam şi Eva (pe cînd erau singuri pe lume) în loc de somnul lor de noapte obişnuit, ar fi petrecut toate cele douăzeci şi patru de ore într-un somn continuu, durata celor douăzeci şi patru de ore ar fi fost definitiv pierdută pentru ei şi ar fi rămas pentru totdeauna în afara calculului lor de timp.

§ 6. *Ideea de succesiune nu ne vine de la mişcare.* Astfel reflectînd asupra apariţiei diferitelor idei una după alta în intelectul nostru, dobîndim noţiunea succesiunii, pe care, dacă cineva ar gîndi că o dobîndim mai degrabă prin observarea mişcării cu ajutorul simţurilor, el va fi poate de părerea mea dacă va ţine seama că chiar mişcarea produce în mintea lui o idee de succesiune în acelaşi chip în care produce acolo un şir continuu de idei distincte [159]. Căci, un om care priveşte un corp ce se mişcă în mod real nu percepe totuşi nici o mişcare pînă cînd acea mişcare nu produce un şir constant de idei succesive ; de exemplu, un om care se află într-o zi frumoasă pe o mare liniştită, într-un punct de unde nu se vede ţărmul, poate privi o oră în şir la soare, ori la mare, ori la vasul său, fără a percepe vreo mişcare la fiecare dintre acestea, deşi este sigur că două dintre ele, şi poate chiar toate trei, au făcut în acest timp un drum lung ; dar, de îndată ce percepe că fiecare dintre ele şi-au modificat distanţa faţă de alt corp, îndată ce această mişcare produce în el o idee nouă, atunci el şi percepe că a avut loc o mişcare. Oricînd însă un om este înconjurat de lucruri aflate în stare de repaus, fără ca el să perceapă cea mai mică mişcare ; dacă în timpul acestei ore el a gîndit, el va percepe cum apar una după alta în propria-i minte variatele idei ale propriilor sale gînduri şi, în chipul acesta, va observa şi va găsi succesiune acolo unde nu a putut observa nici o mişcare.

§ 7. Şi eu cred că motivul pentru care mişcările foarte încete, deşi neîntrerupte, nu sînt percepute de către noi este următorul : anume că, în cursul trecerii lor de la un loc care poate fi perceput la altul, modificarea lor de distanţă este aşa de lentă încît nu dă naştere în noi la nici o idee nouă decît numai după ce trece o bună bucată de timp, aşa că, deoarece nu produce în mintea noastră un şir constant de idei noi care să se succeadă imediat una după alta, noi nu avem nici o percepţie de mişcare ; căci întrucît mişcarea constă într-o succesiune neîntreruptă, noi nu

putem percepe această succesiune, fără o succesiune continuă de idei schimbătoare care provin din ea.

§ 8. De asemenea, lucrurile care se mişcă aşa de repede încît nu afectează în mod distinct simţurile prin diferite distanţe ale mişcării lor şi deci nu produc în minte nici un şir de idei, nu pot fi percepute că se mişcă. Căci un lucru care se mişcă în cerc în mai puţin timp decît sînt obişnuite ideile noastre să se înşiruie în minte una după alta nu este perceput că se mişcă, ci pare a fi un cerc perfect şi întreg din acea materie sau culoare şi nu o parte din cerc care se află în mişcare [160].

§ 9. *Şirul de idei are o viteză de un anumit grad.* De aceea, las pe alţii să judece dacă nu este probabil ca ideile noastre să urmeze una după alta în mintea noastră în timp ce sîntem în stare de veghe, la anumite intervale, într-un mod care nu se deosebeşte prea mult de imaginile pictate din interiorul unui felinar care se învîrteşte pe pivotul său datorită căldurii unei lumînări [161]. Această apariţie în şir a imaginilor, deşi poate că trebuie să fie uneori mai rapidă, alteori mai lentă, totuşi, eu bănuiesc că nu variază prea mult la un om aflat în stare de veghe ; pare că sînt anumite limite în iuţeala şi încetineala cu care ideile se înşiruie una după alta în mintea noastră, dincolo de care ele nu pot nici încetini, nici grăbi perindarea lor.

§ 10. Motivul pe care îmi întemeiez această presupunere originală este observaţia că noi nu putem percepe succesiunea decît atunci cînd impresiile produse asupra vreunuia dintre simţurile noastre au un anumit grad de iuţeală, care dacă este prea mare, noi nu mai percepem nici o succesiune, chiar în cazurile în care este evident că există o succesiune reală. Dacă o ghiulea de tun trece printr-o cameră şi în drumul ei desprinde un membru sau o bucată de carne din corpul unui om, este tot atît de limpede pe cît poate fi orice demonstraţie că trebuie să izbească succesiv cele două laturi ale camerei ; de asemenea, este evident că trebuie să atingă mai întîi o parte a cărnii şi după aceea alta, şi aşa mai departe ; şi totuşi eu nu cred că cineva care a simţit vreodată durerea unei astfel de împuşcături ori a auzit izbiturile în cei doi pereţi aflaţi la o anumită depărtare unul de altul a putut percepe vreo succesiune, fie în durere, fie în sunetul unei lovituri aşa de rapide. O asemenea porţiune de durată cum este aceasta în care noi nu

percepem nici o succesiune, este aceea ce putem numi o clipă, ea fiind acea porţiune de durată care ocupă numai timpul în care în mintea noastră se află o singură idee, fără a fi urmată de alta, şi în care, prin urmare, noi nu percepem absolut nici o succesiune.

§ 11. Aceasta se întîmplă [162] de asemenea, atunci cînd mişcarea este aşa de înceată încît nu oferă simţurilor un şir neîntrerupt de idei proaspete, perindîndu-se cu iuţeala cu care poate primi mintea idei noi, aşa că, deoarece alte idei ale gîndurilor noastre au loc să intre în minte între acelea oferite simţurilor de către corpul care se mişcă, percepţia de mişcare se pierde, iar corpul, deşi se mişcă în mod real, totuşi, deoarece nu-şi modifică în mod sensibil distanţa faţă de alte corpuri, atît de repede cît se succed în mod firesc în mintea noastră ideile înşiruite una după alta, lucrul pare a sta în repaus, aşa cum se vede bine la limbile ceasornicelor şi la umbrele cadranelor solare, precum şi la alte mişcări continue dar încete, la care, deşi, după anumite intervale, noi percepem datorită modificării de distanţă că s-a mişcat corpul, totuşi noi nu percepem însăşi mişcarea.

§ 12. *Acest şir de idei este măsura altor succesiuni.* Aşa încît mi se pare că succesiunea constantă şi regulată a ideilor la un om aflat în stare de veghe este, ca să spunem aşa, măsura comună şi standardul pentru toate celelalte succesiuni ; dacă vreuna dintre acestea o ia înaintea ideilor noastre, — ca atunci cînd două sunete sau două senzaţii de durere etc., ocupă în succesiunea lor durata unei singure idei, — sau dacă vreo mişcare ori succesiune este aşa de înceată încît nu ţine pasul cu ideile din mintea noastră, adică cu iuţeala cu care se înşiruiesc una după alta, — ca, de exemplu, atunci cînd vreuna sau mai multe idei, în curgerea lor obişnuită, ne vin în minte între acelea care sînt oferite vederii de către diferitele distanţe care pot fi percepute la un corp în mişcare sau între sunetele sau mirosurile care urmează unul după altul, — atunci, de asemenea, percepţia unei succesiuni constante şi continue se pierde, încît noi n-o percepem decît cu anumite goluri de repaus.

§ 13. *Mintea nu se poate fixa mult timp asupra unei idei invariabile.* Cineva poate spune că dacă ideile din mintea noastră, în timp ce avem acolo vreunele, se schimbă necontenit şi se perindă într-o succesiune neîntreruptă, ar fi cu neputinţă pentru

un om să gîndească mult timp la un anumit lucru; dacă prin aceasta se înţelege că un om poate să aibă o singură idee care să-i rămînă în minte mult timp exact aceeaşi, fără nici un pic de variaţie, eu cred că în adevăr acest lucru nu este cu putinţă; pentru a susţine aceasta, nu mă pot sprijini pe nimic altceva decît pe experienţă (deoarece nu ştiu cum se formează ideile din mintea noastră şi din ce elemente sînt ele alcătuite, de unde îşi iau lumina şi cum ajung ele să-şi facă apariţia); şi aş vrea ca să încerce cineva dacă poate păstra în minte un timp îndelungat o singură idee neschimbată, fără a fi însoţită de oricare alta.

§ 14. Ca încercare, să ia o anumită formă, un anumit grad de lumină ori o anumită albeaţă sau orice vrea el, şi eu cred că-i va fi greu să ţină toate celelalte idei în afara minţii sale; dimpotrivă, în mintea lui se vor succeda neîntrerupt unele după altele, fie alt fel de idei, fie diferite consideraţii ale acelei idei (fiecare dintre aceste consideraţii fiind o nouă idee), oricîtă grijă ar avea să se fixeze la o singură idee.

§ 15. Eu cred că tot ceea ce poate face un om în acest caz este să se gîndească şi să observe ce idei se înşiruiesc în intelectul său, ori să îndrepte mintea către un anumit fel de idei şi să le readucă în minte pe acelea pe care vrea el sau de care are nevoie, dar eu cred că el nu poate împiedica succesiunea necontenită a unor idei proaspete, deşi el poate de obicei să se hotărască dacă le va observa şi le va examina cu atenţie.

§ 16. *Ideile nu sînt însoţite de nici o percepţie de mişcare, oricum ar fi produse ele*[163]. Nu voi cerceta aici dacă aceste diferite idei din mintea unui om sînt produse de anumite mişcări, dar sînt sigur că ele nu sînt însoţite atunci cînd ni se înfăţişează, de nici o idee de mişcare; şi dacă un om nu ar avea în nici un alt chip ideea de mişcare, eu cred că nu ar putea-o avea de loc, ceea ce este destul pentru scopul pe care îl urmăresc acum şi arată îndeajuns că ştirea pe care o primim despre ideile din mintea noastră, care apar acolo una după alta, este aceea care ne dă ideea de succesiune şi de durată, fără de care noi n-am avea de loc astfel de idei. Deci nu mişcarea, ci şirul continuu de idei din mintea noastră, în timp ce sîntem în stare de veghe, ne procură ideea de durată, pe care mişcarea nu ne face s-o percepem decît prin faptul că produce în mintea noastră o succesiune con-

tinuă de idei, cum am arătat mai înainte ; şi noi avem o idee de succesiune şi de durată tot aşa de clară cu ajutorul şirului altor idei care se perindă în mintea noastră una după alta fără ideea vreunei mişcări, ca şi prin şirul de idei produse de o modificare sensibilă şi neîntreruptă a distanţei dintre două corpuri [164], adică prin idei pe care le dobîndim de la mişcare ; şi de aceea noi am avea în aceeaşi măsură ideea de durată, chiar dacă nu am avea nici o percepţie de mişcare.

§ 17. *Timpul este durată împărţită prin măsuri.* După ce mintea a dobîndit astfel ideea de durată, lucrul următor pe care îl are de făcut în mod firesc este acela de a găsi o măsură a acestei durate comune, prin care ea îi poate aprecia diferitele lungimi şi examina ordinea distinctă în care există diferite lucruri, fără de care o mare parte a cunoştinţelor noastre ar fi confuze şi o mare parte a istoriei ar deveni cu totul inutilă. Durata privită astfel, ca împărţită în anumite perioade şi marcată prin anumite măsuri sau epoci, este, după părerea mea, ceea ce noi numim în modul cel mai propriu „timp“ [165].

§ 18. *O bună măsură a timpului trebuie să-i împartă întreaga durată în perioade egale.* În măsurarea întinderii nu se cere nimic mai mult decît aplicarea standardului sau a măsurii de care ne servim la lucrul a cărui întindere vrem s-o cunoaştem. Dar în măsurarea duratei nu se poate face aceasta, din cauză că nu putem pune una lîngă alta două porţiuni diferite de durată pentru a măsura pe una cu cealaltă [166], şi deoarece o măsură de durată nu este decît durată, după cum măsura întinderii nu este decît întindere, nu putem păstra la noi vreo măsură de durată fixă şi invariabilă, care constă într-o succesiune continuă şi care fuge, aşa cum putem face cu anumite lungimi de întindere, ca palma, piciorul, cotul etc., însemnate în bucăţi durabile de materie. Prin urmare, nimic n-ar putea servi ca măsură potrivită a timpului decît ceea ce a împărţit întreaga lungime a duratei sale în porţiuni evident egale cu perioade care se repetă în mod constant. Porţiunile de durată care nu sînt diferenţiate sau considerate ca atare, şi măsurate prin astfel de perioade, nu se încadrează propriu-zis în noţiunea de timp, aşa cum se prezintă în fraze ca acestea : „înaintea tuturor timpurilor“ şi „cînd timpul nu va mai exista“.

§ 19. *Mişcările circulare ale soarelui şi lunii sînt cele mai potrivite măsuri ale timpului.* Cum mişcările circulare zilnice şi anuale ale soarelui au fost, de la începutul naturii constante, regulate — putînd fi observate în general de toţi oamenii — şi presupuse a fi egale una cu alta, au fost întrebuinţate pe bună dreptate la măsurarea duratei [167]. Dar deoarece diferenţierea zilelor şi anilor a depins de mişcarea soarelui, aceasta a adus cu sine greşeala de a se crede că mişcarea şi durata ar fi una măsura celeilalte. Căci întrucît oamenii în măsurarea timpului, s-au obişnuit cu ideile de minute, ore, zile, luni, ani etc., care se prezintă în minte ori de cîte ori ei vorbesc despre timp sau durată (porţiuni de timp care au fost măsurate, toate, prin mişcarea acelor corpuri cereşti), au fost înclinaţi să confunde timpul cu mişcarea sau cel puţin să cugete că există o legătură între ele; pe cîtă vreme, orice altă apariţie periodică şi constantă sau modificare de idei care s-ar produce în spaţiile de durată aparent echidistante, dacă ar putea fi observate în mod constant şi universal, ar fi diferenţiat tot aşa de bine intervalele de timp, ca şi acelea care au fost întrebuinţate pentru aceasta. Căci, presupunînd că soarele, pe care unii l-au luat drept un foc, ar fi aprins la acelaşi interval de timp la care el ajunge acum în fiecare zi în dreptul aceluiaşi meridian şi apoi s-ar stinge după douăsprezece ore şi că în intervalul unei mişcări de revoluţie anuală ar creşte în mod sensibil în strălucire şi căldură, descrescînd din nou în acest fel, oare aceste apariţii regulate n-ar servi tuturor celor care le-ar putea observa la măsurarea intervalelor duratei fără ajutorul mişcării, tot aşa de bine cum fac aceasta cu ajutorul mişcării? Căci dacă apariţiile ar fi constante, dacă ar putea fi observate de toată lumea şi s-ar produce în perioade echidistante, ele ar servi oamenilor la măsurarea timpului chiar dacă mişcarea n-ar exista.

§ 20. *Măsurarea timpului nu se face pe baza mişcării soarelui; şi lunii, ci pe baza apariţiilor lor periodice.* Căci, dacă îngheţarea apei sau înflorirea unei plante ar avea loc la intervale de timp echidistante în toate părţile pămîntului, aceasta ar servi oamenilor tot aşa de bine la calculul anilor lor ca şi mişcarea soarelui, şi într-adevăr noi vedem că unele popoare din America îşi calculează anii după venirea la ei a unor păsări în anumite anotimpuri şi plecarea în altele. Căci un acces de friguri, senzaţia de foame sau de sete, un miros ori un gust sau orice altă idee ce revine în mod constant la perioade echidistante şi, făcîndu-se universal cu-

noscute ar putea să măsoare cursul succesiunii şi să distingă intervalul de timp. Astfel, noi vedem că oamenii născuţi orbi calculează timpul destul de bine pe ani, ale căror revoluţii ei nu le pot totuşi distinge prin mişcările pe care nu le percep ; şi eu întreb dacă un orb care şi-ar deosebi anii prin căldura verii sau frigul iernii, prin mirosul oricărei flori primăvara sau prin gustul vreunui fruct toamna, n-ar avea o măsură mai bună a timpului decît au avut romanii înainte de reforma calendarului făcut de Iuliu Cezar sau decît multe alte popoare, ai căror ani prezintă o foarte mare neregularitate, cu toată mişcarea soarelui, de care pretind că se folosesc. Şi privitor la cronologie se adaugă o dificultate destul de mare, anume că lungimile exacte pe care diferite naţiuni le dau anilor sînt greu de cunoscut, deoarece ele diferă foarte mult una de alta şi, eu cred că o pot spune, toate laolaltă de aceeaşi mişcare precisă a soarelui. Şi dacă soarele, de la creaţie pînă la potop, s-a mişcat în mod constant pe ecuator şi a răspîndit astfel lumina şi căldura lui în toate părţile pămîntului care pot fi locuite, în zilele care aveau toate aceeaşi lungime, fără variaţiile lui anuale către tropice, cum presupune un autor ingenios din ultima vreme[168], nu-mi închipui că este prea uşor să ne imaginăm că (cu toată mişcarea soarelui) oamenii au calculat timpul tot în ani înainte de potop, de la începutul lumii ori şi-au măsurat timpul în perioade, de vreme ce nu aveau semne perceptibile foarte evidente prin care să le distingă.

§ 21. *Nu se poate şti cu certitudine că două porţiuni de durată sînt egale.* Dar poate se va spune : „fără o mişcare regulată, ca a soarelui sau alta la fel, cum s-ar fi putut şti vreodată că astfel de perioade erau egale ?“ La aceasta eu răspund că egalitatea oricăror alte apariţii care se repetă ar putea fi cunoscută pe aceeaşi cale pe care a fost cunoscută egalitatea zilelor ori s-a presupus că e cunoscută la început, ceea ce oamenii au făcut numai prin compararea cu şirul de idei care le-a trecut prin minte în aceste intervale, prin care şir de idei descoperind inegalitatea zilelor naturale, dar nu şi a zilelor artificiale, acestea din urmă, νυχθήμερα[169], au fost presupuse că sînt egale, ceea ce era de ajuns pentru a le face să servească drept măsură. Deşi de atunci s-a descoperit prin cercetări mai exacte inegalitatea mişcărilor diurne de rotaţie ale soarelui, şi noi nu ştim de ce nu sînt inegale şi cele anuale, totuşi acestea servesc, prin presupusa şi aparenta

lor egalitate, la o tot atît de bună măsurare a timpului (deşi nu pentru a măsura în mod exact porţiunile duratei), ca şi cum s-ar fi dovedit că sînt cu exactitate egale. Noi trebuie, prin urmare, să distingem cu grijă durata însăşi şi măsurile de care ne folosim pentru a-i aprecia lungimea. Durata în sine trebuie să fie considerată ca înaintînd într-un mers constant, egal şi uniform. Dar noi nu putem şti că vreuna dintre măsurile duratei are aceeaşi însuşire, şi nici nu putem fi siguri că porţiunile sau perioadele atribuite lor sînt egale în durată una cu alta, căci niciodată nu se poate demonstra că două lungimi de durată succesive, oricum ar fi măsurate, sînt egale. Mişcarea soarelui, pe care lumea a folosit-o atît de mult timp şi cu atîta încredere ca pe o măsură exactă a duratei, a fost găsită, precum am spus, ca inegală în diferitele ei părţi; şi cu toate că oamenii au întrebuinţat în ultima vreme un pendul ca avînd o mişcare mai constantă şi mai regulată decît aceea a soarelui sau (pentru a vorbi mai corect) a pămîntului, totuşi, dacă cineva ar fi întrebat cum de ştie el cu certitudine că două oscilaţii succesive ale unui pendul sînt egale, ar fi foarte greu să se convingă pe el însuşi că sînt negreşit astfel, deoarece nu putem fi siguri că cauza acestei mişcări, care ne este necunoscută, va acţiona în mod egal şi sîntem siguri că mediul în care se mişcă pendulul nu este în mod constant acelaşi; oricare dintre acestea variind, poate modifica egalitatea acestor perioade şi, prin aceasta, poate să distrugă certitudinea şi exactitatea măsurării prin mişcare, precum şi a oricăror alte perioade ale altor apariţii, rămînînd mereu limpede noţiunea de durată, deşi despre nici una dintre măsurile noastre referitoare la ea nu se poate demonstra că este exactă. Deci, deoarece două porţiuni de durată nu pot fi alături, este cu neputinţă să se ştie vreodată cu certitudine că sînt egale. Tot ceea ce putem noi face pentru măsurarea timpului este să luăm asemenea lucruri care au necontenit apariţii succesive la intervale aparent echidistante, egalitate aparentă pentru care nu avem nici o altă măsură în afară de aceea pe care şirul de idei proprii a plasat-o în memoria noastră, care cu ajutorul altor temeiuri probabile ne convinge de egalitatea acestor perioade.

§ 22. *Timpul nu este măsura mişcării.* Un lucru care mi se pare ciudat este acela că, pe cînd toţi oamenii măsoară în mod vădit timpul prin mişcarea corpurilor mari şi vizibile ale lumii, timpul este totuşi definit ca măsură a mişcării, deşi este evident pentru

oricine reflectează cît de puţin la aceasta că, pentru a măsura mişcarea, spaţiul trebuie să fie tot atît de mult luat în consideraţie, pe cît este şi timpul ; iar acel care priveşte un pic mai departe va vedea, de asemenea, că oricine vrea să evalueze ori să măsoare mişcarea, aşa ca să-şi formeze o părere justă despre ea, trebuie să ţină seama şi de mărimea corpului. Şi, în adevăr, mişcarea nu ne duce la măsurarea duratei în nici un alt chip decît prin aceea că readuce în mod continuu anumite idei sensibile la intervale care par echidistante. Căci, dacă mişcarea soarelui ar fi tot aşa de inegală ca şi aceea a unei corăbii împinse de vînturi schimbătoare, uneori foarte încete şi alteori în mod neregulat foarte iuţi, sau dacă ar avea în mod constant aceeaşi iuţeală, însă mişcarea nu ar fi circulară, neprezentîndu-ne aceleaşi apariţii, încă nu ne-ar ajuta absolut de loc să măsurăm timpul mai mult decît o mişcare vădit inegală a unei comete.

§ 23. *Minutele, orele, zilele şi anii nu sînt măsuri necesare ale duratei.* Minutul, ora, ziua şi anul nu sînt, deci, mai necesare pentru măsurarea timpului sau duratei decît sînt pentru întindere palma, piciorul, cotul şi mila însemnate în orice porţiune de materie. Căci, deşi noi, în această parte a universului, prin folosirea constantă a lor, ca perioade determinate de mişcările circulare ale soarelui sau ca părţi cunoscute ale acestui fel de perioade, ne-am fixat în minte ideile unor asemenea lungimi de durată pe care le aplicăm la toate părţile timpului ale căror lungimi am vrea să le examinăm, totuşi pot fi alte părţi ale universului unde nu se folosesc aceste măsuri ale noastre mai mult decît se întrebuinţează în Japonia palma, piciorul sau mila engleză, însă tot trebuie să fie acolo ceva analog. Căci fără anumite reveniri regulate periodice, noi nu am putea măsura singuri sau comunica altora lungimea oricărei durate, deşi în acelaşi timp lumea ar fi tot aşa de plină de mişcare ca şi acum, dar nici o parte din această mişcare n-ar fi rînduită în mişcări circulare regulate şi aparent echidistante. Dar diferitele măsuri care pot fi întrebuinţate pentru calculul timpului nu modifică cu nimic mai mult noţiunea de durată care este lucrul ce trebuie măsurat, decît modifică diferitele unităţi de măsură, de un picior sau de un cot, noţiunea de întindere faţă de cei care întrebuinţează aceste diferite măsuri.

§ 24[170]. *Măsurile noastre de timp pot fi aplicate la durata care a existat înaintea timpului.* O dată ce mintea a dobîndit o astfel de

măsură de timp ca mişcarea de revoluţie anuală a soarelui, poate aplica această măsură la durata în care măsura însăşi nu a existat şi cu care nu are nimic de-a face în realitatea existenţei sale; căci dacă cineva ar spune că Abraham s-a născut în anul 2712 din perioada iuliană, aceasta înseamnă a vorbi absolut la fel de inteligibil ca şi cum s-ar socoti de la începutul lumii, deşi atunci, aşa de demult, nu era nici o mişcare a soarelui şi nici o altă mişcare. Căci, deşi se presupune că perioada iuliană a început cu mai multe sute de ani înainte de a fi fost în mod real zile, nopţi sau ani desemnaţi prin vreo mişcare circulară a soarelui, totuşi noi socotim tot aşa de corect şi prin aceasta măsurăm duratele tot aşa de bine cu ajutorul acestor perioade ca şi cum pe acea vreme soarele ar fi existat în realitate şi ar fi executat aceeaşi mişcare obişnuită pe care o execută acum[171]. Ideea de durată egală cu o mişcare de revoluţie anuală a soarelui poate fi tot aşa de lesne aplicată în mintea noastră duratei şi atunci cînd n-ar fi nici soare, nici mişcare, după cum ideea de picior sau cot luată de la corpuri aflate aici, pe pămînt, poate fi aplicată în gîndirea noastră la distanţe care se află dincolo de marginile lumii, unde nu există nici un corp.

§ 25. Căci presupunînd că de la acest loc pînă la corpul cel mai îndepărtat din univers ar fi 5 369 de mile sau milioane de mile (căci fiind realităţi, trebuie să fie la o anumită distanţă), după cum presupunem că sînt 5369 de ani din momentul de faţă pînă la prima existenţă a vreunui corp, la începutul lumii, noi putem aplica în mintea noastră această măsură a unui an duratei dinaintea creaţiei, adică dincolo de durata corpurilor sau a mişcării, după cum putem aplica această măsură de o milă la spaţiul de dincolo de cele mai îndepărtate corpuri; printr-una putem măsura durata acolo unde nu a fost mişcare, deopotrivă de bine cum putem măsura cu cealaltă în mintea noastră spaţiul acolo unde nu este nici un corp.

§ 26. Dacă mi se obiectează aici că prin felul de a explica timpul eu am presupus ceea ce n-ar trebui să presupun, anume că lumea nu este nici eternă, nici infinită, eu răspund că pentru scopul meu nu este necesar în acest loc să folosesc argumente pentru a dovedi că lumea este finită, atît în durată cît şi în întindere; dar, deoarece se poate concepe aceasta cel puţin tot atît de bine ca şi contrariul, eu am desigur libertatea de a presupune

aşa, după cum oricine o are pe aceea de a presupune contrariul şi eu nu mă îndoiesc că oricine va vrea să se gîndească la ea poate lesne să conceapă în mintea lui începutul mişcării, deşi nu şi al întregii durate, şi astfel el poate ajunge în examinarea mişcării la un obstacol şi *non ultra.* Tot astfel în mintea lui, el poate fixa limite corpului şi întinderii care aparţine acestuia, dar nu spaţiului în care nu este nici un corp, deoarece cele mai îndepărtate margini ale spaţiului şi duratei depăşesc puterea noastră de pătrundere, după cum ultimele limite ale numerelor se află dincolo de cea mai cuprinzătoare capacitate a minţii şi totul se sprijină pe acelaşi temei, aşa cum vom vedea în altă parte.

§ 27. *Veşnicia.* Prin urmare, prin aceleaşi mijloace şi din acelaşi izvor, de unde dobîndim ideea de timp, dobîndim, de asemenea, ideea pe care o numim „veşnicie", adică, după ce am dobîndit ideea de succesiune şi durată prin reflecţie asupra şirului de idei proprii, produse în noi fie de apariţiile fireşti ale acelor idei care vin în mod constant singure în mintea noastră aflată în stare de veghe, ori produse de către obiectele externe care ne afectează în mod succesiv simţurile, şi după ce am dobîndit cu ajutorul mişcărilor circulare ale soarelui ideile unor lungimi de durată, putem aduna în mintea noastră astfel de lungimi de durată una cu alta de cîte ori dorim, şi să le aplicăm, astfel adunate, duratelor trecute sau viitoare, ceea ce noi putem continua să facem, fără granițe sau limite, mergînd înainte, *in infinitum,* şi astfel, aplicăm lungimea mişcării anuale a soarelui la durata presupusă a fi fost înainte de existenţa soarelui sau a oricărei alte mişcări, lucru care nu este mai dificil sau mai absurd decît de a aplica noţiunea pe care o avem despre mişcarea unei umbre pe cadranul solar într-o oră a acestei zile la durata unui fapt petrecut noaptea trecută, ca, de pildă, arderea unei lumînări, care este separată acum în mod absolut de orice mişcare actuală; şi este tot aşa de imposibil ca durata de o oră, a acelei flăcări din noaptea trecută, să coexiste cu orice mişcare care există acum sau care va exista [172], pe cît este de imposibil oricărei părţi de durată care a fost înaintea începutului lumii să coexiste cu mişcarea de acum a soarelui. Dar aceasta nu împiedică totuşi ca avînd ideea lungimii mişcării umbrei de pe un cadran între semnele a două ore, să pot măsura în mod tot aşa de distinct în mintea mea durata acelei lumînări din noaptea trecută, după cum pot face cu durata a ceva care există acum, ceea ce nu înseamnă nimic mai mult decît a gîndi că dacă soarele

ar fi luminat atunci cadranul şi s-ar fi mişcat cu aceeaşi iuţeală ca acum, umbra pe cadran ar fi trecut de la linia unei ore la alta în timp ce flacăra lumînării ardea.

§ 28. Întrucît noţiunea unei ore, zile sau an este numai ideea pe care o am despre lungimea anumitor mişcări regulate şi periodice (mişcări care nu există toate în acelaşi timp, ci numai în ideile pe care le am în memorie despre ele şi care au venit pe calea simţurilor sau a reflecţiei), eu o pot aplica în mintea mea cu aceeaşi uşurinţă şi pentru acelaşi motiv duratei anterioare oricărui fel de mişcare, tot aşa de bine ca la ceva care este numai cu un minut sau cu o zi anterior mişcării pe care o efectuează soarele chiar în acest moment. Toate lucrurile trecute sînt într-un repaus egal şi perfect şi dacă le considerăm din acest unghi, ele sînt, toate, la fel, fie că au fost înaintea începutului lumii sau abia ieri, deoarece măsurarea oricărei durate printr-o anumită mişcare nu depinde de loc de coexistenţa reală a acelui lucru cu acea mişcare sau cu orice alte perioade ale unei mişcări de revoluţie, ci numai de faptul că am în mintea mea o idee limpede despre lungimea unei mişcări periodice oarecare cunoscute sau alte intervale de durată şi că o aplic duratei lucrului pe care aş vrea să o măsor.

§ 29. De aceea, noi vedem că unii oameni îşi închipuie că durata lumii de la prima ei existenţă pînă în anul acesta, 1689, este de 5 639 de ani, sau egală cu 5 639 de revoluţii anuale ale soarelui, iar alţii, mult mai mult, precum vechii egipteni, care, în timpul lui Alexandru, socoteau 23 000 de ani de la domnia soarelui şi chinezii de acum, care socotesc că lumea are vîrsta de 3 269 000 de ani sau mai mult; deşi eu nu aş crede că este adevărată durata mai mare a lumii, potrivit socotelilor lor, totuşi eu mi-o pot imagina la fel cu ei înţelegînd tot aşa de bine şi spunînd că una este mai mare decît cealaltă, după cum înţeleg că viaţa lui Mathusalem a fost mai lungă decît a lui Enoch. Şi dacă socoteala obişnuită de 5 369 de ani ar fi adevărată (cum poate fi ca şi oricare alta care este susţinută), aceasta nu mă împiedică de loc să-mi închipui ce gîndesc alţii atunci cînd dau lumii 1 000 de ani mai mult, de vreme ce oricine poate, cu aceeaşi uşurinţă, să-şi închipuie (nu spun să creadă) că lumea are vîrsta de 50 000 de ani ca şi vîrsta de 5 639 de ani şi poate tot aşa de bine concepe durata de 50 000 de ani ca şi pe cea de

5 639 de ani. De aici reiese că la măsurarea duratei unui lucru prin timp nu este necesar ca acel lucru să fie coexistent cu mişcarea de revoluţie periodică prin care o măsurăm, ci este de ajuns pentru acest scop să avem ideea lungimii unor apariţii regulate şi periodice, pe care o putem aplica în mintea noastră la durata cu care mişcarea sau apariţia n-au coexistat niciodată.

§ 30. Căci, întrucît în istoria creaţiei, aşa cum ne-a înfăţişat-o Moise, eu îmi pot imagina că lumina a existat cu trei zile înainte de a fi fost creat soarele ori de a fi avut vreo mişcare, — şi aceasta numai închipuindu-mi că durata luminii, înainte ca soarele să fi fost creat, a fost aşa de lungă, încît (dacă soarele s-ar fi mişcat atunci ca şi acum) ea ar fi fost egală cu trei mişcări circulare zilnice ale soarelui, — pe aceeaşi cale pot avea o idee despre haos sau îngeri ca fiind creaţi, cu un minut, o oră, o zi, un an sau o mie de ani înainte de a fi existat lumină sau vreo mişcare continuă. Căci, dacă eu pot să-mi reprezint o durată egală numai cu un minut mai mare decît aceea a existenţei sau a mişcării unui corp, pot adăuga, tot cîte un minut, pînă ajung la şaizeci de minute şi, adăugînd în acelaşi fel minute, ore sau ani (adică cutare sau cutare părţi ale mişcării de revoluţie a soarelui sau a oricărei alte perioade a cărei idee o am), merg înainte, *in infinitum*; şi, presupunînd o durată depăşind aceste perioade de atîtea ori cît pot eu socoti, îngăduiţi-mi să tot adaug atîta cît doresc, ceea ce cred eu că este noţiunea de veşnicie, despre a cărei infinitate nu avem altă noţiune decît aceea pe care o avem despre infinitatea numerelor la care noi putem adăuga mereu fără sfîrşit.

§ 31. Şi astfel eu cred că este evident că noi dobîndim ideile de durată şi măsurile ei din aceste două izvoare ale întregii cunoaşteri despre care am vorbit înainte, adică reflecţia şi senzaţia.

Căci, în primul rînd, noi ajungem la ideea de succesiune prin observarea celor ce se petrec în mintea noastră, adică a şirului de idei aflate acolo [173], unele dispărînd în mod continuu, iar altele făcîndu-şi apariţia rînd pe rînd.

În al doilea rînd, noi dobîndim ideea de durată prin observarea unei distanţe între părţile acestei succesiuni.

În al treilea rînd, noi dobîndim ideile anumitor lungimi sau măsuri de durată, ca minutele, orele, zilele, anii etc., prin observarea cu ajutorul simţurilor a anumitor apariţii care se succed la anumite intervale regulate şi aparent echidistante.

În al patrulea rînd, noi putem ajunge să ne imaginăm durata acolo unde nici nu durează, nici nu există nimic în mod real, datorită faptului că sîntem în stare să repetăm în mintea noastră de cîte ori voim acele măsuri de timp sau idei de lungime, de durată determinată şi astfel ne putem închipui ziua de mîine, anul viitor sau şapte ani de acum încolo.

În al cincilea rînd, noi ajungem la ideea de veşnicie, ca durată viitoare eternă a sufletelor noastre [174], ca şi a acelei fiinţe infinite care trebuie să fi existat de totdeauna, dat fiindcă sîntem în stare să repetăm în mintea noastră o astfel de idee a unei asemenea lungimi de timp, ca a unui minut, an sau secol, de cîte ori dorim şi să le adăugăm pe una la cealaltă, fără a ajunge vreodată mai aproape de capătul unei astfel de adunări decît de capătul numerelor, la care putem adăuga mereu.

În al şaselea rînd, noi ajungem la ideea a ceea ce numim „timp“ în general, considerînd o anumită parte a duratei infinite ca delimitată prin măsuri periodice.

CAPITOLUL XV

DESPRE DURATĂ ŞI EXTINDERE EXAMINATE ÎMPREUNĂ[175]

§ 1. *Durata şi întinderea pot fi mai mari sau mai mici.* Deşi în capitolele precedente ne-am oprit destul de mult asupra consideraţiilor despre spaţii şi durată, totuşi, deoarece ele sînt idei de importanţă generală care au în natura lor ceva foarte greu de înţeles şi aparte, comparaţia dintre una şi cealaltă ar putea fi de folos pentru lămurirea lor, noi putînd avea o concepţie mai clară şi mai distinctă despre ele dacă le cuprindem cu privirea pe amîndouă deodată. Pentru a evita confuzia, eu numesc „extindere“ distanţa (sau spaţiul) — după concepţia simplă şi abstractă despre ea — distingînd-o de întindere, denumire pe care unii o folosesc pentru a exprima această distanţă numai întru atîta întrucît se află în părţile solide ale materiei şi astfel include sau cel puţin indică ideea de corp, pe cînd ideea de distanţă pură nu cuprinde aşa ceva [176]. De asemenea, eu prefer cuvîntul „extindere“ aceluia de „spaţiu“ din cauză că termenul de spaţiu este adesea aplicat la distanţa dintre părţile succesive şi trecătoare care nu există niciodată împreună, precum şi celor care sînt

permanente [177]. În acestea amîndouă (adică extinderea şi durata) mintea găseşte această idee comună de lungimi continue, care pot exista în cantităţi mai mari sau mai mici ; căci un om are o idee tot aşa de clară despre diferenţa de lungime dintre o oră şi o zi, ca şi dintre un inch [178] şi un picior.

§ 2. *Extinderea nu este limitată de materie.* După ce mintea a dobîndit ideea de lungime a unei anumite părţi a extinderii, fie o palmă, fie un pas sau orice lungime vreţi, ea poate, aşa cum s-a spus, să repete acea idee şi, adăugînd-o astfel la cea de dinainte, îşi lărgeşte ideea de lungime şi o face egală cu două palme sau doi paşi şi aşa, de cîte ori vrea, pînă cînd egalează distanţa dintre orice puncte ale pămîntului, continuînd astfel pînă cînd acoperă distanţa pînă la soare sau pînă la cea mai îndepărtată stea. Printr-o astfel de progresie, pornind de la locul în care ne aflăm sau din orice alt loc, mintea poate înainta şi trece dincolo de toate aceste lungimi, fără a găsi ceva care să-i oprească înaintarea, undeva unde se află corpuri sau unde nu se află nici un corp. Este adevărat că noi putem ajunge lesne cu mintea noastră la capătul întinderii solide ; nu întîmpinăm nici o greutate de a ajunge la extremitatea şi marginile a tot ceea ce este corporal, dar cînd mintea a ajuns acolo, ea nu găseşte nimic care să-i împiedice înaintarea în această extindere fără sfîrşit, căreia ea nu-i poate găsi sau nu poate concepe că are vreun capăt. Şi să nu spună cineva că dincolo de marginile lucrurilor corporale nu este absolut nimic, afară numai dacă nu va îngrădi pe Dumnezeu în limitele materiei. Solomon, atît de plin de înţelepciune. pare a fi avut alte gînduri atunci cînd spunea : „cerul şi cerul cerurilor nu te poate cuprinde". Şi eu cred că acela care socoteşte că-şi poate trimite gîndurile mai departe decît acolo unde există Dumnezeu sau că-şi poate imagina vreo extindere acolo unde nu există Dumnezeu, are o părere prea bună despre capacitatea intelectului său.

§ 3. *Nici durata nu este limitată de mişcare.* Întocmai aşa este şi în ceea ce priveşte durata. După ce mintea a dobîndit ideea unei anumite lungimi de durată, o poate dubla, multiplica şi lărgi nu numai dincolo de propria sa existenţă, ci şi dincolo de existenţa tuturor fiinţelor corporale şi de toate măsurile timpului, împrumutate de la corpurile cereşti şi de la mişcările lor. Dar, cu toate acestea, oricine admite cu uşurinţă că deşi facem ca durata

să fie fără margini, după cum şi este desigur, n-o putem extinde dincolo de orice ființă, căci Dumnezeu umple veşnicia, cum oricine recunoaşte lesne. Totuşi este greu de găsit motivul pentru care ne îndoim că umple în chip asemănător şi nemărginirea spațiului[179]. Ființa lui infinită este în mod cert tot aşa de nemărginită într-o privință ca şi în cealaltă şi mi se pare că a spune: „unde nu este corporeitate, acolo nu este nimic", înseamnă a atribui materiei ceva mai mult decît i se cuvine.

§ 4. *De ce admit oamenii mai lesne durata infinită decît extinderea infinită.* De aici eu cred că putem afla motivul pentru care fiecare vorbeşte ca de ceva binecunoscut şi presupune veşnicia fără cea mai mică şovăire, nestînd la îndoială să atribuie duratei infinitatea, însă mulți admit sau presupun cu mai multă şovăire sau rezervă infinitatea spațiului. Motivul acestei deosebiri mi se pare a fi acela că deoarece durata şi întinderea sînt denumiri de însuşiri ale altor lucruri, noi putem lesne concepe că Dumnezeu are o durată infinită, şi nu putem evita de a face astfel, dar, întrucît nu atribuim întinderea lui Dumnezeu, ci numai materiei, care este finită, noi sîntem mai înclinați să ne îndoim de existența extinderii fără materie, al cărei atribut exclusiv presupunem noi de obicei că este extinderea. Şi, de aceea, atunci cînd oamenii îşi urmăresc gîndurile despre spațiu, sînt înclinați să se oprească la marginile a ceea ce este corporal, ca şi cum spațiul ar avea şi el un capăt acolo şi nu s-ar întinde mai departe. Sau dacă, cercetînd chestiunea mai îndeaproape, ideile lor îi duc mai departe, ei numesc totuşi ceea ce se află dincolo de limitele universului „spațiu imaginar", ca şi cum acest spațiu n-ar fi nimic din cauză că în el nu există nici un corp[180]. Pe cîtă vreme durata, anterioară tuturor corpurilor şi mişcărilor prin care este ea măsurată, ei n-o numesc niciodată „imaginară", din cauză că ei n-o presupun lipsită de orice existență reală. Şi dacă denumirile lucrurilor nu pot cumva îndrepta gîndurile către originea ideilor oamenilor (cum sînt înclinat să cred că se întîmplă în foarte mare măsură), denumirea de „durată" poate fi prilej de a gîndi că prelungirea existenței cuprinzînd un fel de rezistență la orice forță distructivă şi dăinuirea solidității (pe care sîntem înclinați să o confundăm cu duritatea şi de care vom găsi că diferă puțin, dacă vom examina minusculele părți ce intră în structura materiei) au fost socotite a avea oarecare analogie, ceea ce a dus la formarea cuvintelor aşa de apropiat înrudite cu *durare* şi *durum esse*[181].

Şi că *durare* este un cuvînt aplicat ideii de duritate, tot aşa de bine ca şi aceea de existenţă, noi vedem în Horaţiu, epod. XVI: *Ferro duravit secula.* Dar oricum ar fi, este sigur că oricine îşi urmăreşte propriile sale gînduri, le va găsi uneori lansate dincolo de întinderea corpurilor în nemărginirea spaţiului sau extinderii, a cărei idee este distinctă şi separată de ceea ce este corporal şi de orice alte lucruri, ceea ce poate fi (pentru cei care vor) un subiect de meditaţie mai adîncă.

§ 5. *Timpul este pentru durată ceea ce locul este pentru extindere.* În general, timpul este pentru durată ceea ce este locul pentru extindere. Există atîtea porţiuni din aceste oceane nemărginite ale eternităţii şi imensităţii cîte sînt delimitate şi deosebite de celelalte ca prin pietre de hotar, iar aceste porţiuni servesc pentru a însemna poziţia corpurilor reale şi finite una faţă de alta, în acele oceane infinite ale duratei şi spaţiului. Acestea, dacă le examinăm bine, nu sînt nimic altceva decît idei ale unor distanţe determinate pornind de la anumite puncte cunoscute fixate în lucrurile sensibile, care pot fi deosebite, şi care sînt presupuse că păstrează aceeaşi distanţă unul faţă de altul. De la asemenea puncte fixate în lucruri sensibile, calculăm şi de la ele măsurăm porţiuni din acele cantităţi infinite, care, astfel considerate, sînt ceea ce numim „timp" şi „loc" [182]. Căci durata şi spaţiul fiind în ele însele uniforme şi nemărginite, ordinea şi poziţia lucrurilor n-ar putea fi observată fără asemenea puncte fixe cunoscute şi toate lucrurile ar sta amestecate într-o încurcătură fără ieşire.

§ 6. *Timp şi loc înseamnă porţiunile de durată şi spaţiu delimitate prin existenţa şi mişcarea corpurilor.* Timpul şi locul, luate astfel ca porţiuni determinate şi care pot fi distinse din acele abisuri infinite de spaţiu şi durată, delimitate sau presupuse a fi deosebite de rest, prin semne şi margini cunoscute, au fiecare dintre ele un dublu înţeles.

În primul rînd, timpul, în general, e considerat de obicei drept acea porţiune din durata infinită care este măsurată cu ajutorul existenţei şi mişcărilor corpurilor cereşti cu care coexistă, pe cît putem cunoaşte ceva din ele, şi, în acest sens, timpul începe şi sfîrşeşte prin edificiul acestei lumi sensibile, ca în aceste fraze, pomenite mai sus, „înaintea tuturor timpurilor" sau „cînd timpul nu va mai exista". Locul e socotit în chip asemănător uneori drept acea porţiune din spaţiul infinit care este ocupată de

lumea materială şi cuprinsă în interiorul ei, şi, prin aceasta, este deosebită de restul extinderii, deşi această porţiune poate fi numită în mod mai propriu „întindere“ decît „loc“. În aceste limite sînt îngrădite timpul şi locul şi cu ajutorul părţilor lor care pot fi observate sînt măsurate şi determinate timpul sau durata particulară, ca şi întinderea şi locul particular al tuturor existenţelor corporale.

§ 7. *Timp şi loc înseamnă uneori porţiunile de durată şi spaţiu pe care le desemnăm prin măsurile împrumutate de la mărimea sau mişcarea corpurilor.* În al doilea rînd, uneori cuvîntul „timp“ este întrebuinţat într-un sens mai larg şi este aplicat — nu numai acelor părţi ale duratei infinite care au fost deosebite în mod real şi măsurate prin existenţa reală şi prin mişcările periodice ale corpurilor destinate de la început să fie semne şi să indice anotimpurile, zilele şi anii şi care sînt, prin urmare, măsurile noastre de timp, — ci şi altor porţiuni din acea durată uniformă şi infinită pe care în unele ocazii le presupunem egale cu anumite lungimi de timp măsurat şi pe care deci le considerăm ca limitate şi determinate. Căci dacă am presupune că creaţia sau căderea îngerilor a avut loc la începutul perioadei iuliene, am vorbi în mod destul de propriu şi am fi înţeleşi dacă am spune : „De la crearea îngerilor este o perioadă mai lungă cu 764 de ani decît de la crearea lumii“ ; prin aceasta noi am desemna din acea perioadă nediferenţiată atîta cît am presupune că este egal cu 764 de revoluţii anuale ale soarelui, admiţînd că s-ar fi mişcat cu aceeaşi iuţeală ca şi acum. Şi, tot aşa, noi vorbim uneori despre loc, distanţă sau mărime în acest mare vid de dincolo de marginile lumii [183], atunci cînd considerăm atîta din acest spaţiu cît este egal cu un corp de dimensiuni determinate (de pildă, de un picior cub), adică pe care îl poate primi, ori atunci cînd presupunem în acest vid un punct aflat la o distanţă precisă de o anumită parte a universului.

§ 8. *Locul şi timpul se referă la toate existenţele* [184]. UNDE şi CÎND sînt întrebări care se referă la toate existenţele finite, la care noi răspundem raportîndu-le pe acestea din urmă la anumite părţi cunoscute ale lumii sensibile şi la anumite epoci care ne sînt indicate prin mişcările ce se pot observa în această lume. Fără asemenea părţi sau perioade fixe, ordinea lucrurilor ar fi pierdută pentru limitatul nostru intelect în nemărginitele şi invaria-

bilele oceane de durată şi extindere, care cuprind în ele toate existenţele finite şi aparţin în totalitatea lor numai divinităţii. Şi, prin urmare, nu trebuie să ne mirăm că nu le înţelegem şi că mintea noastră se află de atîtea ori în încurcătură cînd le considerăm fie în mod abstract în ele însele, fie ca atribuite într-un chip oarecare fiinţei supreme şi necuprinse. Dar cînd este aplicată vreunei fiinţe particulare finite, întinderea oricărui corp reprezintă atîta din acel spaţiu infinit cît ocupă din el mărimea acelui corp şi locul este poziţia unui corp, cînd e considerat la o anumită distanţă de un oarecare alt corp ; iar după cum ideea unei durate particulare a unui lucru este ideea acelei porţiuni de durată infinită care se scurge în timpul existenţei acelui lucru, tot aşa timpul în care există un lucru este ideea acelei porţiuni de durată care s-a scurs între o anumită perioadă de durată cunoscută şi determinată şi existenţa acestui lucru. O idee arată depărtarea faţă de extremităţile mărimii sau ale existenţei aceluiaşi lucru, — că este de un *picior* pătrat sau că durează doi ani — ; iar cealaltă idee arată distanţa lui în privinţa locului sau existenţei faţă de alte puncte fixe de spaţiu sau durată, — că a fost în mijlocul cîmpiei Lincoln — Inn — Fields sau la un grad de constelaţia taurului şi în anul 1671 al erei noastre sau în anul 1000 al perioadei iuliene, — distanţe pe care le măsurăm, pe toate, cu ajutorul ideilor dinainte concepute ale anumitor lungimi de spaţiu şi durată, ca inchul, piciorul, mila şi gradul, în privinţa spaţiului, şi minutul, ziua, anul etc., în ceea ce priveşte durata.

§ 9. *Toate părţile întinderii sînt întindere şi toate părţile duratei sînt durată.* Există încă un lucru în privinţa căruia spaţiul şi timpul au o mare asemănare, anume că, deşi sînt socotite pe bună dreptate printre ideile noastre simple, totuşi nici una dintre ideile distincte pe care le avem despre fiecare din ele nu este lipsită de orice fel de structură ; adevărata natură a amîndurora este aceea de a consta din părţi, dar, întrucît părţile lor sînt de acelaşi fel, fără vreun amestec al oricăror alte idei, aceasta nu le împiedică să aibă un loc printre ideile simple [185]. Dacă mintea ar putea ajunge, ca la numere, la o parte aşa de mică de întindere sau durată încît să nu mai poată fi divizate, aceasta ar fi, ca să spunem aşa, unitatea indivizibilă sau ideea, prin repetarea căreia mintea şi-ar putea forma ideile sale cele mai largi despre întindere şi durată. Dar, deoarece mintea nu este în stare să-şi formeze o idee a vreunui spaţiu fără părţi, în loc de acesta ea se serveşte de mă-

surile obişnuite, care s-au întipărit în memorie prin practica de toate zilele din fiecare ţară (ca inchul, piciorul, cotul şi parasangul [186], în ce priveşte spaţiul; secunda, minutul, ora, ziua şi anul în privinţa duratei); eu spun că mintea se foloseşte de asemenea idei ca de nişte idei simple, care sînt părţile componente ale ideilor mai largi, pe care mintea le formează, la nevoie, prin adunarea lungimilor cunoscute de acest fel care i-au devenit familiare. Pe de altă parte, măsura obişnuită cea mai mică pe care o avem despre fiecare din ele este privită ca unitate la numere, atunci cînd mintea ar vrea să reducă spaţiul şi timpul prin diviziune la fracţiuni mai mici. Cu toate acestea, pe amîndouă laturile, şi la adăugire şi la împărţire, fie a spaţiului, fie a duratei, atunci cînd ideea examinată devine foarte mare sau foarte mică, mărimea ei precisă devine foarte obscură şi confuză şi rămîne clar şi distinct numai numărul repetatelor adăugiri sau împărţiri, aşa cum va apărea lesne oricui îşi va lăsa gîndurile libere în vasta extindere a spaţiului sau a divizibilităţii materiei. Fiecare parte a duratei este, de asemenea, durată şi fiecare parte a întinderii este întindere; amîndouă sînt susceptibile de adăugire sau de împărţire *in infinitum* [187]. Dar cele mai mici porţiuni ale fiecăreia dintre ele, despre care avem idei clare şi distincte, pot fi foarte potrivite pentru a fi considerate de noi ca idei simple de acest fel, din care sînt alcătuite modurile noastre complexe de spaţiu, întindere şi durată şi la care ele pot fi iarăşi reduse în mod distinct. O asemenea parte mică a duratei poate fi numită „moment", iar acesta este timpul cît o idee stă în mintea noastră în înşiruirea obişnuită a ideilor. Cealaltă, căreia îi lipseşte un nume propriu, nu ştiu dacă mi se îngăduie s-o numesc „un punct perceptibil", înţelegînd prin aceasta cea mai mică parte de materie sau spaţiu pe care o putem discerne, care este, de obicei, cam un minut, şi rareori, pentru cei mai ageri ochi, mai puţin de treizeci de secunde dintr-un cerc al cărui centru este ochiul.

§ 10. *Părţile extinderii şi duratei sînt inseparabile.* Extinderea şi durata mai au între ele o potrivire, anume că, deşi le considerăm pe amîndouă ca avînd părţi, totuşi părţile lor nu pot fi de fel separate una de cealaltă, nici măcar în gînd, cu toate că părţile corpurilor de la care ne luăm măsura celei dintîi şi părţile mişcării sau mai degrabă ale succesiunii ideilor în mintea noastră, de la care luăm măsura celeilalte, pot fi întrerupte şi separate, după cum

una este adesea întreruptă de un repaus, iar cealaltă este întreruptă de somn, pe care îl numim de asemenea repaus.

§ 11. *Durata este ca o linie, extinderea ca un solid.* Dar există, totuşi, o diferenţă vizibilă între ele, anume că ideile de lungime pe care le avem despre extindere sînt întoarse în toate sensurile şi alcătuiesc forma, lăţimea şi grosimea, pe cînd durata este, ca să spunem aşa, numai o lungime a unei linii drepte prelungite *in infinitum,* care nu e susceptibilă de multiplicare, variaţie sau formă, ci este o măsură comună pentru toate existenţele, oricare ar fi ele, la care participă în mod egal toate lucrurile atîta vreme cît există ele. Căci clipa de faţă este comună tuturor lucrurilor care sînt acum în fiinţă şi cuprinde în mod egal această parte a existenţei lor, ca şi cum ele, toate, ar fi numai o singură fiinţă şi noi putem spune pe bună dreptate că ele există în acelaşi moment[188]. Cît despre faptul că îngerii şi spiritele ar avea vreun raport cu extinderea, aceasta este ceva care depăşeşte puterea mea de înţelegere şi poate că pentru noi care avem intelect şi pătrundere potrivite propriei noastre conservări şi scopurilor propriei noastre fiinţe, şi nu realităţii şi măsurii tuturor celorlalte fiinţe, este aproape tot aşa de greu să concepem vreo existenţă ori să avem o idee a vreunei fiinţe reale, însoţită de o negaţie totală a oricărui fel de extindere, pe cît este de greu să avem ideea vreunei existenţe reale, însoţită de o negaţie totală a oricărui fel de durată şi de aceea noi nu ştim ce legătură au spiritele cu spaţiul sau cum participă la el. Tot ceea ce ştim este că corpurile îşi ocupă fiecare în mod separat propria lor porţiune de spaţiu, după întinderea părţilor lui solide, şi prin aceasta împiedică toate celelalte corpuri să aibă loc în această porţiune particulară de spaţiu, atîta timp cît fiecare din ele rămîne acolo.

§ 12. *Două părţi ale duratei nu există niciodată împreună, iar părţile extinderii există toate împreună.* Durata şi timpul, care e o parte a ei, este ideea pe care o avem despre distanţa ce piere, care nu are vreodată două părţi existînd în acelaşi timp, ci urmează una după alta în succesiune, iar extinderea este ideea distanţei durabile, ale cărei părţi există toate în acelaşi timp şi nu sînt susceptibile de succesiune. Şi de aceea, deşi noi nu putem concepe nici o durată fără succesiune şi nici nu ne putem gîndi că existenţa de azi a unei fiinţe este simultană cu existenţa ei de mîine sau că ocupă deodată mai mult decît clipa prezentă

de durată, totuşi noi nu putem concepe durata veşnică a atotputerniciei cu totul deosebită de aceea a omului sau a oricărei fiinţe limitate, din cauză că omul nu cuprinde cu cunoaşterea sau cu puterea lui toate lucrurile trecute ori viitoare : gîndurile lui sînt numai de ieri şi el nu ştie ce va aduce ziua de mîine. El nu poate readuce niciodată ceea ce a trecut şi nu poate face prezent ceea ce urmează să vină [189]. Ceea ce spun despre om spun şi despre toate fiinţele finite, care deşi pot depăşi cu mult pe om în cunoaştere şi putere, totuşi, în comparaţie cu însuşi Dumnezeu, ele nu sînt mai mult decît este cea mai umilă creatură. Finitul, de orice mărime, nu se află în nici o proporţie cu infinitul. Durata infinită a lui Dumnezeu fiind însoţită de cunoaştere infinită şi de putere nemărginită, el vede toate lucrurile trecute şi viitoare ; şi ele nu sînt mai străine de cunoaşterea lui şi nici mai îndepărtate de vederea lui decît prezentul ; ele, toate, stau sub aceeaşi privire şi nu este lucru pe care să nu-l poată face să existe în orice moment doreşte. Căci, existenţa tuturor lucrurilor depinzînd de bunul lui plac, toate lucrurile există în fiecare moment în care el crede nimerit să le dea existenţă.

Pentru a încheia : extinderea şi durata se îmbrăţişează reciproc şi se cuprind una pe alta, orice parte a spaţiului aflîndu-se în orice parte a duratei şi orice parte a duratei în orice parte a extinderii. O asemenea combinaţie a două idei distincte este, presupun eu, greu de găsit în toată această mare diversitate de idei pe care le avem sau pe care le putem concepe şi poate oferi material pentru o speculaţie mai adîncă [190].

CAPITOLUL XVI

DESPRE NUMĂR

§ 1. *Numărul este ideea cea mai simplă şi cea mai universală.* După cum printre toate ideile pe care le avem nu este nici una insuflată minţii pe mai multe căi decît ideea de unitate (unu), tot aşa nu este nici una mai simplă decît ea [191]. În ea nu este nici o umbră de diversitate sau amestec ; fiecare obiect asupra căruia se îndreaptă simţurile noastre, fiecare idee în intelectul nostru, fiecare gînd în mintea noastră aduce cu el această idee ; şi de aceea ea este cea mai intim legată de toate gîndurile noastre, după cum este cea mai universală dintre toate ideile noastre

în raportul ei cu toate celelalte lucruri. Căci numărul se aplică la oameni, îngeri, acţiuni, gînduri, — la tot ceea ce ori există, ori poate fi imaginat.

§ 2. *Modurile numărului se formează prin adunare* Prin repetarea acestei idei în mintea noastră şi prin adunarea la un loc a acestor repetiţii, ajungem la ideile complexe ale modurilor ei. Astfel, adunînd unu cu unu avem ideea complexă a unei perechi ; punînd alături douăsprezece unităţi, avem ideea complexă a unei duzini ; şi tot aşa douăzeci [192], un milion sau orice alt număr.

§ 3. *Fiecare mod al numerelor este distinct.* Modurile simple ale numerelor sînt cele mai distincte dintre toate celelalte moduri simple, deoarece cea mai mică variaţie, care este o unitate, face ca fiecare combinaţie să fie tot aşa de net deosebită de cea care se apropie cel mai mult de ea şi de cea mai depărtată, doi fiind tot aşa de distinct de unu ca şi două sute, iar ideea de doi este tot aşa de distinctă de ideea de trei pe cît este mărimea întregului pămînt de aceea a unei firimituri. Nu este la fel şi în privinţa celorlalte moduri simple, în care nu ne este aşa de uşor, poate nici cu putinţă, să distingem două idei apropiate, care sînt totuşi, în realitate, foarte diferite. Căci cine oare va încerca să găsească o deosebire între albul acestei hîrtii şi acela de un grad de albeaţă ce vine îndată după el sau cine va putea forma idei distincte despre fiecare dintre cele mai mici depăşiri în întindere ?

§ 4. *De aceea, demonstraţiile referitoare la numere sînt cele mai precise.* Claritatea şi diferenţierea fiecărui mod al numerelor de toate celelalte, chiar de cele care se apropie de el cel mai mult, mă fac să fiu înclinat a crede că demonstraţiile privitoare la numere, dacă nu sînt mai evidente şi mai exacte decît cele privitoare la întindere, totuşi sînt mai generale în folosirea lor şi mai determinate în aplicarea lor. Căci ideile numerelor sînt mai precise şi pot fi mai bine deosebite decît la întindere, unde fiecare egalitate şi depăşire nu poate fi aşa de uşor observată şi măsurată, din cauză că mintea noastră nu poate ajunge în ce priveşte spaţiul la nici o micime determinată dincolo de care să nu poată merge, cum este unitatea la numere ; de aceea nu poate fi descoperită cantitatea sau măsura celei mai mici depăşiri [193], ceea ce este de altfel limpede la numere, unde, aşa

cum s-a spus, 91 este tot aşa de deosebit de 90 ca şi de 9 000, deşi 91 depăşeşte imediat pe 90. Dar nu este tot aşa şi la întindere, unde nu orice este mai mult decît exact un picior sau un ţol poate fi deosebit de etalonul un picior sau un ţol, iar dintre liniile care par de o lungime egală, una poate fi mai mare decît cealaltă cu nenumărate diviziuni şi nimeni nu poate determina un unghi care să fie ca mărime faţă de un unghi drept imediat după el.

§ 5. *Este necesar ca numerelor să li se dea denumiri.* Repetînd, aşa cum am spus, ideea unităţii şi unind-o cu altă unitate, ne formăm despre ea o idee colectivă desemnată prin denumirea de „doi". Şi acel ce poate să facă acest lucru şi să înainteze, adăugînd mereu cîte o unitate la ultima idee colectivă pe care a avut-o despre un anumit număr şi dîndu-i o denumire, acela poate să calculeze sau să aibă diferite mănunchiuri de unităţi, deosebite unul de altul, în măsura în care are o serie de denumiri pentru numerele succesive şi memorie ca să reţină acea serie cu diferitele ei denumiri ; căci orice numărare nu este decît o adăugare continuă a încă o unitate, dînd totalului privit ca cuprins într-o singură idee, o denumire sau un semn nou ori distinct, prin care să-l discernem de cele dinainte şi de după el. şi să-l distingem de fiecare mulţime de unităţi care este mai mică sau mai mare. Aşa că cel care poate să adauge unu la unu şi tot aşa la doi şi să meargă înainte cu socoteala lui, însemnîndu-şi mereu în minte denumirile lor distincte care aparţin fiecărei progresii, şi care, iarăşi, scăzînd o unitate din fiecare mănunchi de numere merge îndărăt, reducîndu-le, poate să dobîndească toate ideile numerelor din aria limbii sale sau pentru care are el denumiri, deşi poate că nu e în stare să ştie mai mult. Căci, diferitele moduri simple de numere fiind în mintea noastră tot atîtea combinaţii de unităţi, care nu prezintă variaţie şi nici nu sînt susceptibile de vreo altă diferenţă în afară de plus sau minus, se pare că aici, mai mult decît la orice alt fel de idei, sînt necesare denumiri ori semne pentru fiecare combinaţie distinctă. Căci fără asemenea denumiri ori semne, noi putem cu greu să ne folosim bine de numere în calcul, mai cu seamă atunci cînd combinaţia este alcătuită dintr-o mare mulţime de unităţi ; căci dacă ele sînt unite laolaltă fără o denumire sau semn care să distingă exact acel mănunchi, cu greu

se va evita ca el să nu fie altceva decît o grămadă în neorînduială.

§ 6. Acesta cred eu că este motivul pentru care nişte americani [194] cu care am vorbit (care, de altfel, aveau spiritul destul de vioi şi de raţional) n-au putut, cum facem noi, să socotească în nici un chip pînă la o mie şi nici nu aveau vreo idee distinctă despre acel număr, deşi au putut socoti foarte bine pînă la douăzeci ; cauza este că limba lor, — fiind săracă şi potrivită numai puţinelor necesităţi ale unei vieţi de lipsuri, simplă, necunoscînd nici comerţul, nici matematica, — nu cuprindea vreun cuvînt care să reprezinte o mie ; aşa că, atunci cînd ei vorbeau de numere mari trebuiau să arate părul din capul lor pentru a exprima o mare mulţime pe care n-o puteau număra, incapacitate care eu presupun că provenea din lipsa denumirilor. Topinamboşii [195] nu aveau denumiri pentru numerele mai sus de cinci (orice număr dincolo de acesta îl exprimau arătînd degetele lor şi pe ale altora care erau de faţă [196]) şi eu mă îndoiesc că chiar noi înşine am putea număra în cuvinte, în mod limpede mult mai mult decît sîntem obişnuiţi să numărăm, dacă n-am născoci cîteva denumiri potrivite prin care să le exprimăm, pe cîtă vreme folosind calea pe care mergem acum de a le denumi prin milioane de milioane de milioane etc., este greu să trecem fără confuzie de optsprezece sau cel mult de douăzeci şi patru de progresii zecimale [197]. Dar pentru a arăta cît de mult ne ajută denumirile distincte în a calcula bine sau în a avea idei folositoare despre numere, să rînduim toate cifrele care urmează ca semne ale unui singur număr :

Nonilioane	*Octilioane*	*Septilioane*	*Sextilioane*	*Quintilioane*
857 324	162 486	345 896	437 918	423 147
Quatrilioane	*Trilioane*	*Bilioane*	*Milioane*	*Unităţi*
284 106	235 421	261 734	368 149	623 137

Modul obişnuit de a denumi acest număr în englezeşte va fi de a repeta mereu milioane de milioane de milioane de milioane de miloane de milioane de milioane de milioane, care este denumirea grupului al doilea de şase cifre. În acest mod va fi foarte greu să avem vreo noţiune distinctă despre acest număr ; dar las să se vadă dacă, dînd fiecărui grup de şase cifre o denumire nouă după cum vine la rînd, acestea, şi poate mult mai multe

cifre în continuarea progresiei, n-ar putea lesne fi socotite în mod distinct şi nu am dobîndi mai uşor idei despre ele şi nu le-am comunica mai clar altora. Eu menţionez aceasta numai pentru a arăta cît de necesare sînt pentru numărare numele distincte fără a pretinde să introduc unele denumiri noi născocite de mine.

§ 7. *De ce nu numără mai devreme copiii.* Astfel, copiii, fie din lipsă de denumiri pentru a marca diferitele progresii de numere, fie din cauză că nu au încă facultatea de a alcătui idei complexe [198] din idei izolate, de a le aşeza într-o ordine precisă şi de a le reţine astfel în memorie cum este necesar pentru a calcula, nu încep să numere prea curînd şi nici nu înaintează în calcul prea departe sau siguri pe ei decît mult timp după ce şi-au adunat o bună provizie de alte idei ; şi pot fi observaţi adesea că discută sau raţionează destul de bine şi au concepţii foarte limpezi despre multe alte lucruri înainte de a putea spune douăzeci. Iar unii prin defectele memoriei lor, care nu pot reţine multe combinaţii de numere împreună cu denumirile care li s-au dat în raport cu locul distinct al fiecăruia şi nu pot reţine nici dependenţa unui şir atît de lung de progresii de numere şi relaţia dintre ele, nu sînt în stare în tot timpul vieţii lor să calculeze ori să urmărească cu precizie vreo serie destul de redusă de numere. Căci cel care vrea să numere pînă la douăzeci ori să aibă o idee a acelui număr trebuie să ştie că nouăsprezece îl precede şi să cunoască denumirea ori semnul distinct pentru amîndouă [199], aşa cum sînt însemnate în ordinea lor ; căci oricînd lipseşte aceasta se produce un gol, lanţul se rupe şi înaintarea în numărare nu poate merge mai departe. Aşa că pentru a calcula corect se cere : 1) Ca mintea să distingă cu grijă două idei care se deosebesc una de alta numai prin adunarea sau scăderea unei unităţi. 2) Ca ea să reţină în memorie denumirile şi semnele diferitelor combinaţii de la unu pînă la acel număr şi aceasta, nu în mod confuz şi la întîmplare, ci în acea ordine exactă în care numerele urmează unul după altul ; dacă greşeşte în vreunul din aceste două puncte, întreaga operaţie a numărării va fi tulburată şi va rămîne acolo numai ideea confuză de număr mare, dar nu vor fi dobîndite ideile necesare pentru numărarea precisă.

§ 8. *Numerele măsoară tot ce poate fi măsurat.* Mai departe, se poate observa la numere că ele sînt folosite de minte la măsu-

rarea oricăror lucruri ce pot fi măsurate, care sînt, în primul rînd, extinderea şi durata; şi ideea noastră de infinitate chiar, atunci cînd este aplicată la spaţiu şi la durată, pare a nu fi nimic altceva decît infinitatea numărului. Căci, ce altceva sînt ideile de veşnicie şi nemărginire decît adăugirea anumitor idei de părţi închipuite de durată şi extindere, repetate într-un număr infinit[200], adăugire în care nu putem ajunge la nici un sfîrşit. Deoarece este evident pentru oricine că, dintre toate celelalte idei ale noastre, numărul ne procură în modul cel mai limpede acest fond inepuizabil. Căci să adune cineva într-o singură sumă un număr cît de mare vrea el; această mulţime de unităţi, oricît de mare ar fi ea, nu micşorează nici cu o iotă puterea de a adăuga încă la ea sau nu-l apropie mai mult de sfîrşitul stocului inepuizabil de numere, la care rămîne încă atîta de adăugat ca şi cum din acest stoc nu s-ar fi luat nici un număr. Iar această adiţiune fără sfîrşit sau (dacă cuiva îi place mai mult să întrebuinţez aceşti termeni) adibilitate a numerelor aşa de evidentă pentru minte, este ceea ce cred eu că ne dă cea mai limpede şi mai distinctă idee de infinitate[201], despre care voi spune mai mult în capitolul următor.

CAPITOLUL XVII

DESPRE INFINITATE[202]

§ 1. *Noi atribuim infinitatea în primul rînd spaţiului, duratei şi numărului.* Cel care ar vrea să ştie ce fel de idee este aceea căreia îi dăm numele de „infinitate“ nu poate afla mai bine aceasta decît examinînd cui atribuie mintea noastră mai de-a dreptul infinitatea şi apoi cum ajunge mintea să formeze această idee.

Finitul şi infinitul mi se par a fi privite de minte ca moduri ale cantităţii şi a fi atribuite mai întîi, în prima lor destinaţie, numai acelor lucruri care au părţi şi sînt susceptibile de creştere şi descreştere prin adăugirea sau scăderea celei mai mici părţi, aşa cum sînt ideile de spaţiu, durată şi număr, pe care le-am examinat în capitolele precedente. Este adevărat că noi nu putem decît să fim siguri că marele Dumnezeu, de la care şi prin care există toate lucrurile, este infinit — pe cît nu putem noi concepe; cu toate acestea însă, cînd aplicăm ideea noastră de infinit, în mintea

noastră slabă şi mărginită, acestei prime şi supreme fiinţe, facem acest lucru, în primul rînd, în privinţa duratei şi a ubicuităţii[203] şi, eu socot, în mod mai figurat în privinţa puterii, a înţelepciunii şi a bunătăţii sale, precum şi a altor atribute, care sînt cu adevărat inepuizabile şi necuprinse. Căci, atunci cînd noi le numim infinite, nu avem despre această infinitate nici o altă idee în afară de aceea care aduce cu ea o anumită reflecţie şi o indicaţie asupra numărului sau întinderii actelor sau obiectelor puterii, înţelepciunii şi bunătăţii lui Dumnezeu, acte şi obiecte pe care niciodată nu le putem presupune că sînt atît de mari sau atît de multe încît aceste atribute să nu fie totdeauna mai presus de ele şi să nu le întreacă chiar dacă le înmulţim, în mintea noastră, atît cît putem, adică cu întreaga infinitate a numărului fără sfîrşit. Eu nu pretind să spun în ce fel se află aceste atribute în Dumnezeu, ceea ce depăşeşte infinit de mult puterea de pătrundere a mărginitei noastre minţi ; aceste atribute cuprind în ele, fără îndoială, toată desăvîrşirea posibilă, dar acesta este felul nostru de a le concepe şi acestea sînt ideile noastre despre infinitatea lor.

§ 2. *Noi dobîndim cu uşurinţă ideea de finit.* Apoi, finitul şi infinitul fiind privite de mintea noastră ca modificări ale extinderii şi duratei, următorul lucru care trebuie examinat este modul în care ajunge mintea la ele. Cît despre ideea de finit, nu este o mare greutate. Porţiunile de întindere care ne stau în faţă şi ne impresionează simţurile aduc în minte ideea de finit, iar perioadele obişnuite de succesiune cu ajutorul cărora măsurăm timpul şi durata, ca orele, zilele şi anii, sînt lungimi limitate. Dificultatea constă în a şti cum ajungem noi la acele idei nelimitate de veşnicie şi nemărginire, de vreme ce obiectele cu care avem de-a face sînt aşa de departe de a avea vreo apropiere sau a se afla în vreo proporţie cu această mărime.

§ 3. *Cum ajungem la ideea de infinitate.* Oricine are vreo idee a vreunei lungimi de spaţiu determinate ca, de pildă, lungimea de un picior, vede că el poate repeta acea idee şi, unind-o cu cea dinainte, formează ideea de două picioare, iar, prin adăugarea unui al treilea, formează ideea de trei picioare, şi aşa mai departe, fără a ajunge vreodată la capătul acestor adăugiri, fie ale aceleiaşi idei de picior, fie, dacă vrea, a dublului lui sau a oricărei alte idei de lungime pe care o are el ca, de pildă, o milă engleză sau diametrul pămîntului, ori al lui *orbis magnus*[204] ; căci, pe oricare

dintre acestea o ia el şi ori de cîte ori o dublează sau în orice alt chip o multiplică, el vede că, după ce a continuat această dublare în mintea sa şi şi-a lărgit ideea cît a vrut, nu mai are nici un motiv să se oprească şi nu este cu nici o iotă mai aproape de capătul unei asemenea adunări decît era la pornire şi, deoarece puterea de a-şi lărgi ideea de spaţiu prin adăugiri ulterioare rămîne mereu aceeaşi, el scoate de aici ideea de spaţiu infinit.

§ 4. *Ideea noastră de spaţiu este fără margini.* Aceasta este, cred eu, calea pe care mintea dobîndeşte ideea de spaţiu infinit. A examina dacă mintea are ideea unui astfel de spaţiu nemărginit, existînd efectiv, este o chestiune cu totul diferită deoarece ideile noastre nu sînt totdeauna probe ale existenţei lucrurilor ; cu toate acestea, de vreme ce aceasta ne iese în cale, mă socotesc îndreptăţit să spun că sîntem înclinaţi să gîndim că spaţiul în sine este în realitate fără margini, la care închipuire ne conduce în mod firesc însăşi ideea de spaţiu sau extindere. Căci, spaţiul fiind considerat de noi fie ca întindere a corpului, fie ca existînd prin el însuşi fără vreo materie solidă pe care s-o conţină (deoarece nu numai că noi avem ideea unui asemenea spaţiu gol, ci cred că am dovedit că existenţa lui este necesară pentru mişcarea corpurilor) [205], este cu neputinţă ca mintea să fie în stare vreodată de a-i găsi ori de a-i presupune vreun capăt ori ca ea să fie oprită undeva în înaintarea sa în acest spaţiu, oricît de departe şi-ar trimite gîndurile [206]. Orice margini alcătuite din ceva corporal, chiar ziduri de diamant de ar fi, sînt aşa de departe de a putea împiedica mintea să înainteze tot mai mult în spaţiu şi întindere, încît mai degrabă îi înlesneşte şi îi lărgeşte această înaintare : căci în măsura în care se întinde ceea ce este corporal, în aceeaşi măsură nimeni nu se poate îndoi de întindere ; şi atunci cînd am ajuns la ultima extremitate a corpurilor, ce se află oare acolo care să ne poată opri şi să ne convingă mintea că a ajuns la capătul spaţiului, de vreme ce ea nu-l percepe, ba chiar e convinsă că corpul însuşi se poate mişca în spaţiu mai departe ? Căci dacă pentru mişcarea corpurilor este necesar ca între ele să existe un spaţiu gol, oricît de mic, şi dacă este posibil ca corpul să se mişte în sau prin acest spaţiu gol (ba chiar dacă este cu neputinţă ca vreo particulă de materie să se mişte altfel decît într-un spaţiu vid), va rămîne totdeauna clară şi distinctă aceeaşi posibilitate a mişcării unui corp într-un spaţiu vid dincolo de cele mai îndepărtate margini ale corpurilor la fel ca într-un spaţiu gol împrăştiat printre

corpuri [207] ; căci ideea de spaţiu vid pur, fie între corpuri, fie dincolo de marginile tuturor corpurilor, este exact aceeaşi, diferind, nu prin natură, ci prin mărime ; şi deoarece acolo nu se află nimic care să împiedice corpul de a se mişca mai departe, oriunde se transportă mintea cu ajutorul vreunui gînd, fie printre corpuri, fie departe de toate corpurile, ea nu poate găsi nicăieri în această idee uniformă de spaţiu, nici o margine, nici un capăt ; aşa că, trebuie neapărat ca, din însăşi natura lui şi din ideea fiecărei părţi a spaţiului, să se tragă concluzia că acesta este în mod efectiv infinit [208].

§ 5. *Ideea noastră de durată este de asemenea fără margini.* După cum prin puterea pe care o găsim în noi înşine de a repeta de cîte ori vrem orice idee de spaţiu, dobîndim ideea de nemărginire, tot aşa, fiind în stare să repetăm ideea oricărei lungimi de durată pe care o avem în minte, de un număr infinit de ori prin adăugiri fără sfîrşit, ajungem la ideea de veşnicie. Căci noi descoperim în noi înşine că nu putem ajunge la capătul unor astfel de idei repetate, într-o măsură mai mare decît putem ajunge la sfîrşitul numerelor, lucru pe care oricine îşi dă seama că nu-l poate face. Dar aici, iarăşi, este o altă chestiune, anume de a şti dacă există vreun lucru real a cărei durată este veşnică, chestiune care e cu totul diferită de aceea dacă avem ideea de veşnicie [209]. Iar, în această privinţă, eu spun că cineva care examinează ceva care există acum, trebuie în chip necesar să ajungă la ceva etern. Dar, deoarece am vorbit despre aceasta în altă parte [210], nu voi spune aici mai mult, ci trec la alte consideraţii asupra ideii noastre de infinitate.

§ 6. *De ce alte idei nu sînt susceptibile de infinitate.* Dacă este adevărat că ideea noastră de infinitate ne vine de la puterea, pe care o observăm în noi, de a repeta la nesfîrşit propriile noastre idei, poate să se pună întrebarea de ce nu atribuim infinitatea altor idei, la fel ca şi celor de spaţiu şi de durată, deoarece ele pot fi repetate tot atît de uşor şi de tot atît de multe ori în mintea noastră ca şi celelalte ; şi, cu toate acestea, nimeni nu se gîndeşte vreodată la dulceaţa infinită sau la albeaţa infinită, deşi poate repeta ideea de dulce sau de alb de tot atîtea ori ca şi pe acelea de iard sau de zi. La aceasta, eu răspund că toate ideile care sînt considerate ca avînd părţi şi sînt susceptibile de sporire prin adăugirea unor părţi egale sau mai mici ne dau, prin repetarea

lor, ideea de infinitate ; căci prin această repetare la nesfîrşit se produce o creştere continuă, care nu poate avea sfîrşit. În ceea ce priveşte însă alte idei, lucrurile stau altfel ; căci celei mai largi idei de întindere sau de durată pe care o am în prezent, adăugirea unei părţi cît de mici îi aduce o creştere ; dar dacă la cea mai desăvîrşită idee pe care o am despre cea mai albă albeaţă, adaug alta de o albeaţă mai mică sau egală (şi eu nu pot adăuga ideea unui „mai alb" decît cel a cărui idee o am), aceasta nu-i aduce nici o creştere şi nu lărgeşte absolut de loc ideea mea ; şi de aceea diferitele idei de albeaţă etc., sînt numite „grade" [211]. Căci acele idei care constau din părţi sînt susceptibile de a fi mărite prin fiecare adăugire a celei mai mici părţi, dar dacă luaţi ideea de alb pe care o porţiune de zăpadă a produs-o ieri asupra vederii noastre şi altă idee de alb de la altă porţiune de zăpadă pe care o vedeţi azi şi le alăturaţi în mintea voastră, ele se încorporează, ca să spun aşa, şi se îmbină într-una singură, iar ideea de albeaţă nu este de loc sporită, şi dacă adunăm un grad mai mic de albeaţă cu unul mai mare, sîntem tare departe de a-l spori, ci dimpotrivă îl reducem [212]. Acele idei care nu constau din părţi nu pot fi mărite în proporţia în care doresc oamenii ori să fie lărgite dincolo de ceea ce au primit ei prin simţuri ; dar spaţiul, durata şi numărul, fiind susceptibile de creştere prin repetiţie, lasă în minte o idee de ceva care rămîne mereu fără margini la care se poate deci mereu adăuga, iar noi nu putem concepe nicăieri un obstacol care să oprească continuarea adăugirii şi a înaintării ; aşa că numai aceste idei ne conduc mintea către gîndul infinităţii.

§ 7. *Diferenţa dintre infinitatea spaţiului şi spaţiul infinit.* Deşi ideea noastră de infinitate se naşte din meditarea asupra cantităţii, iar creşterea fără sfîrşit mintea o poate realiza, în ceea ce priveşte cantitatea, prin adăugirile repetate a cîte porţiuni doreşte, totuşi eu bănuiesc că noi iscăm în gîndurile noastre o mare confuzie atunci cînd unim infinitatea cu o idee de cantitate despre care se poate presupune că se află în minte şi, ca urmare, discutăm sau tratăm despre o cantitate infinită, şi anume despre un spaţiu infinit sau despre o durată infinită. Căci, deoarece ideea noastră de infinitate este, după cum cred eu, o idee care sporeşte fără sfîrşit, iar ideea unei cantităţi pe care o are mintea la un moment dat, avîndu-şi limitele în acea idee (căci oricît de mare am socoti-o, ea nu poate fi mai mare decît este ea efectiv), a uni infinitatea cu această idee înseamnă a alătura o măsură constantă unei mărimi care creşte mereu, şi de aceea eu cred că nu

este o subtilitate lipsită de însemnătate dacă spun că trebuie să deosebim cu grijă ideea de *infinitate a spaţiului*, de ideea unui *spaţiu infinit ;* cea dintîi nu este nimic altceva decît o progresie fără sfîrşit pe care mintea şi-o închipuie cu ajutorul oricăror idei de spaţiu repetate pofteşte ea, iar a avea efectiv în minte ideea de spaţiu infinit înseamnă a presupune că mintea a şi străbătut şi vede efectiv toate acele idei de spaţiu repetate pe care o repetare la nesfîrşit nu i le poate niciodată înfăţişa în întregime, ceea ce prezintă o contradicţie evidentă [213].

§ 8. *Noi nu avem ideea de spaţiu infinit.* Poate că acest lucru va fi ceva mai limpede, dacă îl vom examina în ceea ce priveşte numerele. Infinitatea numerelor, de sfîrşitul cărora oricine vede că nu se poate apropia oricît ar aduna, apare lesne celui care reflectează la ea ; dar oricît de clară ar fi ideea infinităţii numerelor, nimic nu este mai evident decît absurditatea ideii efective a unui număr infinit. Orice idei pozitive avem în minte despre un anumit spaţiu, durată sau număr, oricît de mari ar fi, ele sînt totdeauna finite ; dar cînd presupunem un rest inepuizabil căruia îi înlăturăm orice margini şi în care îi îngăduim minţii să înainteze la nesfîrşit cu gîndul, fără a completa vreodată ideea, atunci ajungem la ideea de infinitate, care, deşi pare a fi foarte limpede cînd nu luăm în consideraţie la ea nimic altceva decît negaţia unui sfîrşit, totuşi atunci cînd am dori să formăm în mintea noastră ideea unui spaţiu infinit sau a unei durate infinite, ideea devine foarte obscură şi confuză din cauză că este alcătuită din două părţi cu totul diferite, dacă nu chiar incompatibile una cu alta. Căci dacă un om îşi formează în mintea sa o idee a unui spaţiu sau a unui număr oarecare, atît de mare cît vrea el, este clar că mintea se opreşte şi se mărgineşte la acea idee, opusă ideii de infinitate, care constă într-o progresie presupusă a fi fără sfîrşit. Şi, de aceea, eu cred că dacă ne încurcăm lesne atunci cînd începem să discutăm şi să tratăm despre spaţiul infinit sau durata infinită etc., aceasta se datoreşte faptului că părţile unei asemenea idei, nefiind percepute, cum sînt de fapt, ca incompatibile între ele, o latură sau alta ne încurcă totdeauna, orice concluzii am trage din cealaltă, după cum *o idee de mişcare ce nu înaintează* ar încurca pe oricine ar dori să argumenteze, pornind de la o asemenea idee, care nu este superioară unei idei de *mişcare în repaus ;* de aceea, mie mi se pare că una este ideea unui spaţiu ori (ceea ce este acelaşi lucru) a unui număr infinit, adică ideea unui spaţiu sau a unui număr pe care mintea o are în mod real,

pe care o vede şi la care se opreşte, şi alta, ideea unui spaţiu sau număr la capătul căreia printr-o lărgire şi progresie continuă şi fără sfîrşit, nu se poate ajunge niciodată cu gîndul. Căci oricît de mare ar fi vreodată o idee de spaţiu pe care o am în minte, ea nu este de loc mai mare decît este în clipa în care o am, deşi sînt în stare s-o dublez în clipa următoare şi aşa mai departe *in infinitum ;* căci numai ceea ce nu are margini este infinit şi aşa este ideea de infinitate căreia mintea noastră nu-i poate găsi nici o margine.

§ 9. *Numerele ne dau cea mai clară idee de infinitate.* Dintre toate celelalte idei însă, eu cred că, aşa cum am spus, numărul ne dă cea mai limpede şi mai distinctă idee de infinitate pe care o putem avea. Căci chiar la spaţiu şi la durată, atunci cînd mintea e preocupată de ideea de infinitate, ea se foloseşte de ideile şi de repetiţiile numerelor, ca, de pildă, de milioane de milioane de mile engleze sau de ani, acestea fiind tot atîtea idei distincte pe care numerele le feresc cel mai bine de a se contopi într-o grămadă confuză, în care mintea s-ar pierde ; iar atunci cînd ea a adunat la un loc cîte milioane etc. pofteşte, de lungimi cunoscute de spaţiu sau de durată, cea mai limpede idee pe care o poate dobîndi despre infinitate este restul confuz şi de neînţeles al numerelor fără sfîrşit ce pot fi adunate, care nu ne lasă să întrevedem vreun obstacol sau vreo graniţă pentru a-l opri.

§ 10. *Diversitatea modului în care concepem infinitatea numărului, a duratei şi a extinderii.* Poate că vom fi luminaţi ceva mai bine asupra ideii pe care o avem despre infinitate şi ni se va dezvălui că nu e nimic altceva decît infinitatea numărului aplicată la părţi determinate, despre care avem idei distincte în mintea noastră, dacă vom ţine seamă de faptul că în general noi nu privim numărul ca infinit, pe cîtă vreme sîntem înclinaţi a privi astfel durata şi extinderea, ceea ce se datoreşte faptului că atunci cînd e vorba de număr ne aflăm la un capăt, ca să spunem aşa ; căci, întrucît la număr nu este nimic mai mic decît o unitate, noi ne oprim acolo şi sîntem la un capăt ; altminteri, la adunarea sau la sporirea numărului nu putem pune nici o limită ; ea seamănă cu o linie, la unul dintre capetele ei aflîndu-ne noi, iar celălalt extinzîndu-se înainte dincolo de tot ceea ce putem noi concepe. La spaţiu şi la durată, însă, lucrurile stau altfel, căci noi privim durata ca şi cum acest şir de numere ar fi prelungit în ambele direcţii atingînd o lungime ce nu poate fi concepută, nedeterminată şi

infinită, ceea ce este evident pentru oricine vrea numai să se gîndească la felul în care vede el veşnicia, întrucît, socot eu, va găsi că ea nu e nimic altceva decît prelungirea acestei infinităţi de numere în amîndouă sensurile, *a parte ante* şi *a parte post*[214], aşa cum se vorbeşte în şcoli. Căci atunci cînd vrem să considerăm veşnicia *a parte ante,* ce facem altceva decît că, pornind de la noi înşine şi de la momentul în care ne aflăm, repetăm în mintea noastră ideile de ani ori de secole sau orice alte porţiuni determinate de durată trecută, avînd în faţă posibilitatea de a merge înainte cu aceste adăugiri, repetîndu-le de un număr infinit de ori, iar cînd am vrea să privim veşnicia *a parte post,* noi am începe în acelaşi fel de la noi înşine şi am calcula cu ajutorul unor perioade care urmează să vină, multiplicate, prelungind mereu acel şir de numere ca mai înainte ; aceste două şiruri, îmbinate fiind, alcătuiesc acea durată infinită numită de noi „eternitate", care, dacă ne întoarcem privirea într-o direcţie, fie înainte, fie înapoi, apare infinită, din cauză că noi aplicăm totdeauna în direcţia în care privim infinitatea numerelor, adică puterea de a adăuga mereu fără oprire.

§ 11. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu privire la spaţiu, unde considerîndu-ne, ca să spunem aşa, în centru[215], noi prelungim în toate direcţiile acele şiruri de numere nesusceptibile de limitare ; şi, calculînd în orice direcţie, pornind de la noi înşine, un iard, o milă, diametrul pămîntului sau al lui *orbis magnus,* noi adăugăm la ele cu ajutorul infinităţii de numere, altele ori de cîte ori vrem ; şi, neavînd mai mult temei de a fixa limite acelor idei repetate, decît avem de a fixa limite numerelor, dobîndim acea idee care nu e susceptibilă de a fi limitată, a imensităţii.

§ 12. *Divizibilitatea infinită*[216]. Şi deoarece în orice masă de materie mintea noastră nu poate ajunge niciodată la cel mai înalt grad de divizibilitate, de aceea există şi acolo pentru noi o infinitate evidentă care cuprinde de asemenea infinitatea numerelor, dar cu deosebirea că, în consideraţiile anterioare privitoare la infinitatea spaţiului şi a duratei noi ne folosim numai de adunarea numerelor, pe cînd aceasta este asemănătoare împărţirii unei unităţi în fracţiunile ei, operaţie în care mintea poate înainta de asemenea *in infinitum,* la fel ca în adăugirile precedente, întrucît ea nu este decît adunarea continuă a noi numere, deşi la adăugarea spaţiului noi putem avea tot aşa de puţin ideea pozitivă a unui

spaţiu nemărginit de mare, pe cît putem avea prin diviziunea unei mase de materie ideea unui corp infinit de mic, deoarece ideea noastră de infinitate este, dacă pot spune aşa, o idee în creştere şi fugitivă, mereu într-o progresie fără margini, care nu se poate opri nicăieri.

§ 13. *Noi nu avem o idee pozitivă despre infinit*[217]. Socot că deşi este foarte greu să fie cineva aşa de absurd încît să spună că are ideea pozitivă a unui număr cu adevărat infinit, a cărui infinitate constă numai în puterea de a adăuga mereu orice combinaţie de unităţi oricărui număr anterior şi aceasta atîta timp şi aşa de mult cît vrem — lucrurile stînd la fel în ceea ce priveşte infinitatea spaţiului şi a duratei, unde puterea aceasta lasă totdeauna loc minţii pentru adăugiri la nesfîrşit — totuşi există unii care îşi închipuie că au idei pozitive de durată infinită şi de spaţiu infinit. Eu mă gîndesc de n-ar fi oare de ajuns pentru a nimici orice asemenea idee pozitivă de infinit, să-l întrebăm pe cel ce pretinde că o are, dacă ar putea sau n-ar putea adăuga ceva la ea, ceea ce ar arăta lesne lipsa de temei a unei astfel de idei pozitive. După părerea mea, noi nu putem avea o idee pozitivă a vreunui spaţiu sau a vreunei durate care să nu fie alcătuită din numere repetate de picioare sau iarzi, zile sau ani, — putînd fi măsurată prin ele, — care sînt măsurile comune ale căror idei le avem în minte şi prin care noi stabilim mărimea acestui fel de cantităţi. Şi, prin urmare, deoarece o idee de spaţiu infinit sau de durată infinită trebuie să fie alcătuită neapărat din părţi infinit de multe ea nu poate avea altă infinitate decît aceea a numărului, susceptibilă mereu de o nouă adăugire şi nu constituie în mod efectiv o idee pozitivă a unui număr infinit[218]. Căci, eu cred că este evident că adunarea lucrurilor finite (cum sînt toate lungimile despre care avem idei pozitive) nu poate niciodată produce ideea infinitului în alt chip decît la numere, care, constînd din adunări de unităţi finite, sugerează ideea de infinit numai prin puterea pe care o găsim în noi de a spori mereu suma şi de a adăuga mereu unităţi de acelaşi fel fără a ajunge nici cu o iotă mai aproape de sfîrşitul unei asemenea progresii.

§ 14. Cei care ar voi să facă dovada că ideea de infinit este pozitivă mi se par a face aceasta printr-un argument neserios, luat din negaţia unui sfîrşit, care, fiind negativ, negaţia lui este pozitivă[219]. Cel care consideră că la corpuri capătul nu este decît extremitatea sau suprafaţa fiecărui corp, poate că nu se va grăbi

să admită că sfîrşitul este pur negativ ; iar acel care percepe că vîrful peniţei sale este negru sau alb, va fi înclinat să creadă că sfîrşitul este totuşi ceva mai mult decît o pură negaţie. Şi, atunci cînd este aplicat la durată, el nu este simpla negaţie a existenţei, ci, mai exact, ultimul moment al ei [220]. Dar dacă acei oameni vor ca sfîrşitul să nu fie altceva decît simpla negaţie a existenţei, sînt sigur că ei nu pot nega că începutul ei este prima clipă de existenţă şi nimeni nu-l concepe ca pe o simplă negaţie şi, ca atare, propriul lor argument arată că ideea de etern *a parte ante,* sau a unei durate fără început, nu este decît o idee negativă.

§ 15. *Ce este pozitiv şi ce este negativ în ideea noastră de infinit.* Recunosc, ideea de infinit are ceva pozitiv în toate acele lucruri la care o aplicăm. Cînd vrem să gîndim despre spaţiul infinit sau despre durata infinită, noi ne facem de obicei la început o idee foarte largă, cum ar fi de milioane de secole sau de leghe, pe care poate că le dublăm sau le mutliplicăm de mai multe ori. Tot ceea ce strîngem în mintea noastră este pozitiv ; este adunarea unui mare număr de idei pozitive de spaţiu şi de durată. Dar despre ce mai rămîne în afară de acestea, noi nu mai avem vreo noţiune pozitivă şi distinctă mai mult decît are un marinar despre adîncimea mării, cînd, după ce a scufundat o mare porţiune din lanţul de sondaj, el nu dă de fund ; prin aceasta el ştie că adîncimea este de atîţia stînjeni marini şi încă mai mult ; dar cît de mare este acest *mai mult,* despre aceasta el nu are nici o noţiune distinctă, şi dacă ar putea adăuga mereu un nou lanţ de sondaj şi ar vedea firul cu plumb scufundîndu-se mereu fără a se opri vreodată, el ar fi cam în situaţia în care se află mintea care se străduieşte să ajungă la o idee completă şi pozitivă de infinitate. În acest caz, chiar dacă lanţul de sondaj ar fi lung de zece sau de zece mii de stînjeni marini, el descoperă tot atîta de bine ce se află dincolo de el, dîndu-ne numai ideea confuză, şi pe cale de comparaţie, că aceasta nu este totul, ci că se poate merge încă mai departe. Despre cît spaţiu poate mintea să conceapă ea are o idee pozitivă, dar atunci cînd ea se străduieşte s-o facă infinită, cu toate că o lărgeşte neîncetat şi o împinge înainte necontenit, ideea este mereu nedesăvîrşită şi incompletă. Atîta spaţiu cît cuprinde mintea atunci cînd îşi reprezintă mărimea, acesta este un tablou clar şi pozitiv în intelect ; infinitul este însă şi mai mare ; ca atare : 1) ideea spaţiului de

o anumită mărime este pozitivă şi limpede ; 2) ideea unui spaţiu mai mare este, de asemenea, clară, dar este numai o idee comparativă ; 3) ideea unui spaţiu care depăşeşte atît de mult un spaţiu de orice mărime încît nu poate fi înţeleasă este o idee negativă, nu pozitivă. Căci cine nu are nici o idee pozitivă şi clară despre mărimea unei întinderi oarecare (ceea ce tocmai se caută în ideea de infinit), acela nu are o idee desluşită despre dimensiunile ei, şi eu nu cred că pretinde cineva să aibă o asemenea idee cu privire la ceea ce este infinit. Căci a spune că un om are o idee pozitivă şi limpede despre o cantitate oarecare, fără a şti cît este ea de mare, este tot atît de raţional ca şi a spune că el are ideea pozitivă şi clară a numărului firelor de nisip de pe malul mării, fără a şti cîte sînt, ştiind numai că sînt mai mult de douăzeci. Căci tocmai o asemenea idee perfectă şi pozitivă despre un spaţiu infinit sau despre o durată infinită are acela care spune că este mai mare decît întinderea sau durata a zece, a o sută, a o mie sau a oricărui alt număr de mile engleze sau de ani, despre care el are, sau despre care poate avea, o idee pozitivă, ceea ce constituie, după părerea mea, toată ideea pe care o avem despre infinit. Astfel că ceea ce se află dincolo de ideea noastră pozitivă privitoare la infinitate este învăluit în întuneric şi prezintă confuzia nedeterminată a unei idei negative, despre care ştiu că nici nu înţeleg, nici nu pot înţelege tot ce aş vrea, deoarece este ceva prea vast pentru o capacitate mărginită şi redusă ; iar aceasta nu poate rămîne decît foarte departe de o idee pozitivă completă, în care cea mai mare parte a ceea ce aş vrea să înţeleg este neglijat, cu indicaţia vagă de ceva care rămîne mereu mai mare. Deoarece, a spune că, după ce am măsurat atîta dintr-o cantitate sau am înaintat aşa de departe în ea, nu sîntem încă la capăt, înseamnă a spune numai că această cantitate este mai mare. Aşa că negaţia unui sfîrşit cu privire la o cantitate oarecare înseamnă, cu alte cuvinte, a spune numai că ea este mai mare, iar o negaţie totală a unui sfîrşit înseamnă numai a purta mereu cu noi acest *mai mare,* în toate progresiile pe care mintea noastră le va efectua în privinţa cantităţii, adăugînd această idee... a unui *totdeauna mai mare* la toate ideile de cantitate pe care le avem sau despre care se poate presupune că le avem. Acum, las pe oricine să vadă dacă o idee ca aceasta este pozitivă [221].

§ 16. *Noi nu avem o idee pozitivă despre o durată infinită.* Eu întreb pe cei care spun că au o idee pozitivă despre eter-

nitate, dacă ideea lor de durată cuprinde în ea succesiune sau nu. Dacă nu cuprinde, ei trebuie să-mi arate diferenţa dintre noţiunea lor de durată atunci cînd este aplicată unei fiinţe eterne şi aceea pe care o au atunci cînd este aplicată unei fiinţe trecătoare, deoarece se poate să existe alţii care, la fel ca şi mine, vor recunoaşte faţă de ei slăbiciunea intelectului în această privinţă şi vor recunoaşte că noţiunea pe care o au despre durată îi sileşte să conceapă că existenţa a orice are durată este azi mai lungă decît a fost ieri. Dacă pentru a evita succesiunea în ceea ce priveşte existenţa eternă, ei recurg la *punctum stans*[222] al Şcolilor, eu presupun că prin aceasta nu vor limpezi prea mult chestiunea sau nu ne vor ajuta să căpătăm o idee mai clară şi mai pozitivă despre durata infinită, deoarece nu este nimic mai de neconceput pentru mine decît durata fără succesiune. În afară de aceasta, acest *punctum stans*, dacă el înseamnă ceva, întrucît nu este un *quantum* finit sau infinit, nu-şi poate afla loc în durata infinită. Dar dacă slaba noastră putere de a concepe nu este în stare să separe succesiunea de o durată, oricare ar fi ea, ideea noastră de eternitate nu poate fi alcătuită din nimic altceva decît din succesiunea infinită de momente în care există vreun lucru; şi dacă cineva are, ori poate avea, o idee pozitivă despre un număr cu adevărat infinit, îl las să se gîndească pînă cînd numărul său infinit ajunge atît de mare încît el însuşi nu-i mai poate adăuga nimic; şi atîta vreme cît el îl poate mări, eu bănuiesc că el însuşi va socoti ideea pe care o are despre acest număr cam strîmtă pentru o infinitate pozitivă.

§ 17. — Eu cred că orice creatură cu judecată, care gîndeşte şi care vrea numai să cerceteze propria-i existenţă sau pe oricare alta, nu poate evita de a dobîndi noţiunea unei fiinţe eterne şi înţelepte care nu a avut nici un început, iar eu sînt sigur că am o asemenea idee de durată infinită. Dar această negaţie a unui început, nefiind decît negaţia unui lucru pozitiv, nu îmi prea dă vreo idee pozitivă de infinitate, la care de cîte ori mă silesc să-mi avînt gîndurile, mărturisesc că mă aflu în încurcătură şi văd că nu pot ajunge la vreo înţelegere limpede a ei.

§ 18. *Nu avem o idee pozitivă de spaţiu infinit*[223]. Cel care crede că are o idee pozitivă de spaţiu infinit va afla, dacă o va examina, că nu poate avea o idee pozitivă despre cel mai mare spaţiu mai mult decît poate avea despre spaţiul cel mai mic. Căci în privinţa acestuia din urmă, care pare cel mai uşor de

conceput dintre amîndouă şi mai aproape de înţelegerea noastră, noi sîntem în stare să avem numai o idee comparativă de micime, care va fi totdeauna mai mică decît oricare dintre cele despre care avem o idee pozitivă. Toate ideile noastre pozitive despre orice cantitate, fie mare, fie mică, au totdeauna limite, deşi ideea noastră de comparaţie, prin care putem totdeauna să adăugăm la una şi să luăm de la cealaltă, nu are nici o limită. Căci ceea ce rămîne, fie mare sau mic, nefiind cuprins în acea idee pozitivă pe care o avem, se află învăluit în întuneric şi noi nu avem nici o altă idee despre el, ci numai despre puterea de a mări pe unul şi de a micşora pe celălalt, fără încetare. Un pisălog şi o piuliţă vor aduce la indivizibilitate o particulă de materie tot atît de repede ca şi mintea cea mai ascuţită a unui matematician, iar un inginer hotarnic poate măsura spaţiul infinit cu lanţul său tot atît de repede cît poate să-l străbată un filozof în zborul cel mai rapid al minţii ori să-l conceapă cu ajutorul gîndirii, ceea ce înseamnă a avea o idee pozitivă despre el. Cel care se gîndeşte la un cub de grosimea unui deget are în mintea sa o idee clară şi pozitivă despre el şi astfel poate forma unul de o jumătate, de un sfert, de o optime şi aşa mai departe, pînă cînd are în mintea sa ideea a ceva foarte mic; dar, el nu ajunge, cu toate acestea, la ideea acelei micimi de neînţeles pe care o poate produce diviziunea. Ceea ce rămîne din micime este aşa de departe de mintea sa ca şi atunci cînd a început diviziunea şi, prin urmare, el nu ajunge niciodată să aibă vreo idee clară şi pozitivă despre acea micime care este urmarea divizibilităţii infinite.

§ 19. *Ce este pozitiv şi ce este negativ în ideea noastră de infinit*[224]. Oricine îşi îndreaptă privirea spre infinitate îşi face, aşa cum am spus, la cea dintîi aruncătură de ochi o idee foarte largă despre lucrul la care o aplică, fie că este spaţiu, fie că este durată, şi poate că îşi sleieşte gîndurile tot înmulţind în minte această primă idee largă, dar, prin aceasta, el nu ajunge, totuşi, de loc mai aproape de a avea o idee pozitivă şi limpede despre ceea ce mai rămîne încă pentru a putea forma un infinit pozitiv, decît ţăranul în ceea ce priveşte ideea pe care o avea despre apa care trebuia să mai vină şi să mai treacă prin albia rîului lîngă care stătea.

Rusticus expectat dum transeat amnis; at ille
Labitur, et labetur in omne volubilis aevum[225]

§ 20. *Unii cred că au o idee pozitivă despre veşnicie şi că nu au o asemenea idee despre spaţiul infinit.* Am întîlnit unii oameni care fac o deosebire atît de mare între durata infinită şi spaţiul infinit, încît sînt convinşi că ei au o idee pozitivă despre veşnicie, dar că nu au şi nici nu pot avea vreo idee despre spaţiul infinit. Această eroare se datoreşte, socotesc eu, faptului că ei, văzînd, după o reflecţie temeinică asupra cauzelor şi efectelor, că este necesar să admită o anumită fiinţă eternă şi deci să privească existenţa reală a acelei fiinţe ca îmbrăţişînd şi fiind egală cu ideea lor de veşnicie, şi, pe de altă parte, socotind că nu este necesar, ci, dimpotrivă, că este în mod vădit absurd ca lumea corporală să fie infinită, ei conchid în grabă că nu au nici o idee de spaţiu infinit, pentru că nu au nici o idee de materie infinită, concluzie pe care eu o consider ca fiind greşit dedusă, din cauză că existenţa materiei nu este în nici un chip necesară pentru existenţa spaţiului şi de loc mai mult decît este pentru durată existenţa mişcării sau soarele, deşi se obişnuieşte ca durata să fie măsurată prin el[226]; şi eu nu mă îndoiesc că un om poate avea ideea de zece mii de mile pătrate fără a se gîndi la vreun corp atît de întins, precum şi ideea de zece mii de ani fără a se gîndi la vreun corp care a avut o existenţă aşa de lungă. Mi se pare tot aşa de uşor să am ideea de spaţiu fără corp ca şi a mă gîndi la capacitatea unei baniţe fără grîu sau la scobitura unei coaje de nucă fără miez în ea, deoarece nu este mai necesar să existe un corp solid infinit de întins din cauză că avem ideea de infinitate a spaţiului, decît este necesar ca lumea să fie eternă din cauză că avem ideea de durată infinită. Şi de ce n-am gîndi că ideea noastră de spaţiu infinit are nevoie de existenţa reală a materiei pentru a o susţine, cînd vedem că avem o idee despre o durată infinită viitoare tot aşa de limpede cum avem despre durata infinită trecută, deşi eu presupun că nimeni nu gîndeşte că se poate concepe că cineva există sau că a existat în această durată viitoare. Şi nici nu este cu putinţă să îmbinăm ideea noastră despre durata viitoare cu existenţa prezentă sau trecută, mai mult decît să facem ca ideile de ieri, de azi şi de mîine să fie una şi aceeaşi, ori să întrunim secolele trecute şi cele viitoare şi să le facem contemporane. Dar, dacă aceşti oameni sînt de părere că ei au idei mai clare despre o durată infinită decît despre un spaţiu infinit, din cauză că este neîndoielnic că Dumnezeu a existat din totdeauna dar că nu există nici o materie reală care să fie atît de întinsă pe cît este şi spaţiul infinit, totuşi ei vor trebui

să admită că acei filozofi care sînt de părere că spaţiul infinit este ocupat de omniprezenţa infinită a lui Dumnezeu[227], tot aşa cum este ocupată durata infinită de către existenţa sa veşnică, au o idee tot aşa de clară de spaţiu infinit, ca şi de durată infinită, deşi eu cred că nici unul dintre ei nu are vreo idee pozitivă de infinitate în nici unul din cazuri. Căci, orice idee pozitivă ar avea cineva în minte despre orice cantitate, el o poate repeta şi adăuga la cea de dinainte tot aşa de lesne pe cît poate aduna laolaltă ideile a două zile sau a doi paşi (care sînt idei pozitive de lungimi pe care le are în minte) şi aşa mai departe, atîta vreme cît pofteşte ; de unde urmează că dacă un om are o idee pozitivă de infinit, fie durată, fie spaţiu, el ar putea aduna două infinităţi şi chiar să facă un infinit, infinit mai mare decît celălalt : absurdităţi prea grosolane pentru a mai trebui să le combatem.

§ 21. *Ideile de infinitate pe care credem că le avem dau naştere la erori.* Dacă, totuşi, după toate acestea, mai sînt oameni cărora le place să creadă că au idei clare, pozitive şi cuprinzătoare despre infinitate, este drept ca ei să se bucure de privilegiul lor şi aş fi foarte mulţumit (împreună cu alte persoane cunoscute de mine care mărturisesc că nu au nici o idee de acest fel) să fiu informat mai bine de către ei în această privinţă, căci pînă acum am fost înclinat să cred că dificultăţile mari şi de nedescurcat care tulbură veşnic toate discuţiile privitoare la infinitate, fie de spaţiu, de durată sau de divizibilitate, au fost semnele sigure ale unui defect al ideilor noastre despre infinitate şi ale disproporţiei dintre natura acestor idei şi puterea de cuprindere a mărginitei noastre inteligenţe. Căci în timp ce oamenii vorbesc despre spaţiul infinit sau despre durata infinită şi dezbat aceste chestiuni ca şi cum ar avea cu privire la ele idei care sînt tot aşa de complete şi de pozitive pe cît sînt şi acelea pe care le au despre denumirile pe care le întrebuinţează pentru a le exprima sau acelea pe care le au despre un iard, despre o oră sau despre orice altă cantitate determinată, nu este nici o mirare dacă natura de neînţeles a lucrului cu privire la care discută sau raţionează îi duce la încurcături şi contradicţii, iar mintea le este copleşită de un obiect prea vast şi prea peste puterile lor pentru a fi examinat şi stăpînit de ei.

§ 22. *Toate aceste idei sînt dobîndite pe calea senzației sau a reflecției.* Dacă m-am oprit destul de mult asupra considerațiilor cu privire la durată, spațiu și număr, și la ceea ce rezultă din meditarea asupra lor, adică la infinitate, poate că nu a fost totuși mai mult decît o cere materia de discutat, întrucît există puține idei simple ale căror moduri dau oamenilor mai mult prilej pentru meditație decît acestea. Eu nu pretind să tratez despre ele, în toată amploarea lor ; este de ajuns pentru scopul urmărit de mine să arăt felul în care le primește mintea așa cum sînt ele, pe calea senzației sau a reflecției și cum chiar ideea pe care o avem despre infinitate, oricît de îndepărtată poate părea că este ea de orice obiect al simțurilor sau de orice proces al minții noastre, își are, cu toate acestea, originea sa acolo, ca toate celelalte idei ale minții noastre. Este cu putință ca unii matematicieni, care fac speculații înalte, să poată avea alte căi pentru a introduce în mintea lor ideile de infinitate ; dar aceasta nu este o piedică pentru ca ei înșiși, la fel ca toți ceilalți oameni, să fi dobîndit primele idei pe care le au despre infinitate pe calea senzației și a reflecției în modul pe care l-am înfățișat.

CAPITOLUL XVIII

DESPRE ALTE MODURI SIMPLE[228]

§ 1. *Moduri de mișcare*[229]. Deși am arătat în capitolele anterioare cum ajunge mintea ca de la ideile simple dobîndite pe calea senzației să se ridice chiar pînă la infinitate, care, cu toate că poate părea mai îndepărtată de orice percepție sensibilă decît toate celelalte idei, totuși pînă la urmă nu cuprinde în ea nimic care să nu fie alcătuit din idei simple primite în minte prin simțuri și îmbinate după aceea cu ajutorul facultății pe care mintea o are de a repeta propriile ei idei ; cu toate că, spun eu, exemplele de moduri simple ale ideilor simple venite prin senzație pe care le-am dat au putut fi destule pentru a arăta cum ajunge mintea la ele, totuși, pentru a păstra ordinea, voi mai vorbi despre cîteva, deși pe scurt, și apoi voi trece la ideile mai complexe.

§ 2. A aluneca, a rostogoli, a se răsturna, a umbla, a se tîrî, a alerga, a dansa, a sări peste ceva, a țopăi[230] și alți mulți termeni

care ar putea fi menţionaţi, de îndată ce sînt auziţi de către cineva care înţelege limba în care se vorbeşte, îi trezesc numaidecît în minte idei distincte care nu sînt, toate, decît diferite modalităţi ale mişcării. Modurile de mişcare corespund[231] celor ale întinderii: *repede* şi *încet* sînt două idei de mişcare diferite ale căror măsuri sînt formate din intervale de timp şi de spaţiu îmbinate, aşa că ele sînt idei complexe care cuprind spaţiu şi timp împreună cu mişcare.

§ 3. *Moduri de sunete.* Aceeaşi diversitate se întîlneşte la sunete. Fiecare cuvînt articulat este o modificare diferită a sunetului, de unde vedem că prin simţul auzului, cu ajutorul unor asemenea modificări, mintea poate fi înzestrată cu un număr aproape infinit de idei distincte. De asemenea, sunetele, lăsînd la o parte strigătele distincte ale păsărilor şi animalelor, sînt modificate prin note de lungime diferită, îmbinate în chip divers, ceea ce alcătuieşte acea idee complexă numită „melodie" pe care un muzician o poate avea în minte cînd nu aude sau nu produce nici un sunet, gîndindu-se la ideile acelor sunete îmbinate astfel în tăcere în propria lui imaginaţie.

§ 4. *Moduri de culori.* Modurile de culori sînt de asemenea foarte variate; pe unele le socotim ca grade diferite sau, cum sînt denumite ele, „nuanţe" ale aceleiaşi culori. Dar, deoarece noi facem rar combinaţii de culori, în scopuri practice sau pentru desfătare, fără ca forma să ia parte, ca în pictură, în ţesături, în broderii etc., combinaţiile de culori cele mai cunoscute aparţin de obicei modurilor mixte, din cauză că sînt alcătuite din idei de diferite specii, adică formă şi culoare, precum sînt frumuseţea, curcubeul etc.

§ 5. *Moduri de gusturi.* Toate gusturile şi mirosurile compuse sînt, de asemenea, moduri alcătuite din idei simple primite prin simţurile corespunzătoare. Dar, deoarece ele se prezintă în aşa fel încît în general nu avem denumiri pentru a le exprima, sînt mai puţin cunoscute şi nu pot fi indicate în scris, şi de aceea trebuie să fie lăsate, fără enumerare, în seama gîndurilor şi experienţei cititorului.

§ 6. *Unele moduri simple nu au denumiri.* În general se poate observa că acele moduri simple care sînt considerate numai ca

grade deosebite ale aceleiaşi idei simple, deşi multe dintre ele sînt ele însele idei foarte distincte, nu au denumiri distincte şi nici nu sînt prea mult socotite ca idei distincte atunci cînd diferenţa dintre ele este foarte mică. În ceea ce priveşte chestiunea de a şti dacă oamenii nu au luat în seamă aceste moduri şi nu le-au dat denumiri din cauză că nu au măsuri pentru a le distinge cu exactitate sau din pricină că, atunci cînd ar fi diferenţiate în acest fel, această cunoaştere nu ar fi de un folos general şi nici necesară, eu las pe alţii să se gîndească la aceasta ; pentru ţelul meu este de ajuns să arăt că toate ideile noastre simple ajung în minte numai pe calea senzaţiei sau a reflecţiei şi că atunci cînd mintea le are, ea le poate repeta şi combina în chip variat, şi în acest fel poate alcătui noi idei complexe. Dar deşi ideile simple de alb, roşu sau dulce etc., nu au fost modificate sau transformate prin diferite combinaţii în idei complexe, aşa ca să fie denumite şi, în felul acesta, să fie rînduite în specii, totuşi alte cîteva idei simple (adică acelea de unitate, durată, mişcare etc., despre care am vorbit înainte, precum şi puterea şi gîndirea) au fost modificate în aşa fel încît au format o mare diversitate de idei complexe cărora li s-au dat denumiri.

§ 7. *De ce unele moduri au denumiri, iar altele, nu.* Cauza acestei situaţii eu presupun că a fost următoarea : dat fiind marele interes pe care oamenii îl au pentru relaţiile dintre ei, nimic nu era mai necesar decît cunoaşterea oamenilor şi a acţiunilor lor, precum şi comunicarea în această privinţă de la unul la altul ; şi de aceea ei au format cu mare precizie ideile de acţiuni, modificate, şi au dat acestor idei complexe denumiri pentru ca ei să-şi poată aminti cît mai uşor de lucrurile cu care se întîlneau zilnic şi să discute despre ele fără lungi ocoluri şi perifraze şi pentru a înţelege mai uşor şi mai repede lucrurile despre care trebuiau să dea şi să primească necontenit informaţii. Că este aşa şi că oamenii, în formarea diferitelor idei complexe şi în stabilirea unor denumiri pentru aceste idei, au fost conduşi în mare măsură de menirea generală a limbajului (care este o cale foarte scurtă şi expeditivă de a-şi transmite gîndurile lor unul altuia), se vădeşte prin denumirile născocite în diferite meşteşuguri şi aplicate la diferite idei complexe de acţiuni modificate aparţinînd acestor meşteşuguri, pentru a transmite cu iuţeală ordinele şi a scurta convorbirile privitoare la acele acţiuni. Aceste idei nu se află în genere în mintea celor care sînt străini de aceste ac-

ţiuni şi de aceea cuvintele care le reprezintă nu sînt înţelese de către cea mai mare parte a oamenilor care vorbesc aceeaşi limbă ; de pildă, *fier de plug, perforare, filtrare, rectificare* sînt cuvinte ce desemnează anumite idei complexe, care, aflîndu-se rareori în mintea altor oameni în afară de acei puţini cărora ele le sînt sugerate în fiecare clipă de ocupaţiile lor speciale, denumirile sînt înţelese, unele numai de către fierari, iar celelalte numai de către chimişti ; iar aceştia, întrucît au format în mintea lor ideile complexe pe care le reprezintă aceste cuvinte şi întrucît le-au dat nume sau le-au primit de la alţii, de îndată ce aud aceste denumiri, cînd li se comunică ceva, le şi vin în minte ideile corespunzătoare, ca, de pildă, la *rectificare,* toate ideile simple de distilare şi de turnare a licorii distilate înapoi peste materia care a rămas şi de distilare a ei din nou. Astfel, noi vedem că sînt multe varietăţi de idei simple de gusturi şi mirosuri care nu au nici o denumire şi mult mai multe încă de moduri, care, fie că nu au fost în general observate îndeajuns, fie că nu reprezintă un interes deosebit pentru ca oamenii să le bage în seamă în treburile şi convorbirile lor, nu au fost desemnate prin denumiri, aşa că nu trec drept specii distincte. Dar vom avea prilej mai tîrziu să examinăm mai pe larg această chestiune, cînd vom ajunge să vorbim despre cuvinte [232].

CAPITOLUL XIX

DESPRE MODURILE GÎNDIRII[233]

§ 1. *Senzaţia, reamintirea, contemplarea etc.* — Atunci cînd mintea îşi întoarce privirile înăuntru asupra ei însăşi şi contemplă propriile ei acţiuni, cea dintîi care i se înfăţişează este gîndirea. La ea mintea observă o mare diversitate de modificări, de la care primeşte idei distincte. Astfel, percepţia care însoţeşte în mod efectiv orice impresie produsă asupra corpului de un obiect extern şi este alipită acestei impresii, fiind distinctă de toate celelalte modificări ale gîndirii, înzestrează mintea cu o idee distinctă pe care o numim „senzaţie", care este, ca să spunem aşa, pătrunderea efectivă a oricărei idei în intelect prin simţuri [234]. Atunci cînd aceeaşi idee revine în minte, fără acţiunea asupra organelor externe de simţ ale unui obiect asemănător celui care a

produs senzaţia la început, este vorba de ceea ce se numeşte „memorie" ; dacă mintea se sileşte să găsească ideea şi aceasta este descoperită cu osteneală şi efort şi readusă la vedere este vorba de „reamintire" ; dacă ea este supusă mult timp unei examinări atente este vorba de „contemplare" ; atunci cînd ideile plutesc în mintea noastră fără ca ea să reflecteze asupra lor sau fără a le lua în seamă este ceea ce francezul numeşte *rêverie*, — limba noastră probabil că nu are o denumire pentru ea ; atunci cînd ideile care se oferă ele singure (căci, precum am remarcat în alt loc [235], în timp ce noi sîntem în stare de veghe, în mintea noastră se află totdeauna un şir de idei care se perindă unele după altele) şi sînt privite cu luare aminte şi, ca să spunem aşa, sînt înregistrate în memorie, este vorba de „atenţie" ; atunci cînd mintea îşi fixează privirile cu mare seriozitate şi la alegere asupra unei idei, pe care o examinează sub toate aspectele şi nu vrea să se lase abătută de alte idei care o solicită, este vorba de ceea ce numim „sforţare a minţii" sau „studiu" ; „somn" fără visuri înseamnă repausul tuturor acestora, iar „a visa" înseamnă a avea în minte (în timp ce simţurile externe sînt în repaus, aşa încît ele nu primesc impresii de la obiectele exterioare cu vioiciunea lor obişnuită) idei care nu apar datorită vreunui obiect extern sau vreunei cauze cunoscute şi care nici nu sînt de fel supuse vreunei alegeri sau conduceri a intelectului ; cît despre ceea ce noi numim „extaz", las pe alţii să cerceteze şi să vadă dacă el nu este visare cu ochii deschişi.

§ 2. Acestea sînt cîteva exemple ale acelor variate moduri de gîndire pe care mintea le poate observa în ea însăşi şi despre care poate avea idei tot atît de distincte pe cît are despre alb şi roşu, despre un pătrat sau un cerc. Eu nu pretind să le enumăr pe toate şi nici să tratez pe larg despre acest grup de idei care sînt dobîndite prin reflecţie, căci aceasta ar însemna să umplu un volum numai cu ele. Pentru scopul pe care îl urmăresc eu acum este de ajuns că am arătat aici, prin cîteva exemple, ce fel de idei sînt acestea şi cum ajunge mintea la ele, mai cu seamă că voi avea prilejul mai departe să tratez mai pe larg despre ce înseamnă raţionament, judecată, voliţiune şi cunoaştere [236], care sînt unele dintre cele mai însemnate procese ale minţii şi moduri de gîndire.

§ 3. *Diferite grade de atenţie a minţii cînd gîndeşte.* Dar poate că nu va fi o digresiune de neiertat şi nici cu totul nepotri-

vit cu ţelul lucrării de faţă, dacă reflectăm aici asupra stării diferite a minţii în timpul gîndirii, la care cele spuse mai înainte cu privire la atenţie, reverie, vis etc., ne fac să ne gîndim în chip destul de firesc. Că în mintea unui om în stare de veghe se află totdeauna prezente idei de un fel sau altul, fiecare este convins prin propria experienţă, deşi mintea se apleacă asupra lor cu o atenţie de grade diferite. Uneori mintea se fixează în contemplarea unor obiecte cu o seriozitate atît de mare, încît ea întoarce ideile acestor obiecte pe toate feţele, le observă raporturile şi împrejurările şi ia seama la fiecare parte cu atîta migală şi cu atîta încordare încît îndepărtează toate celelalte gînduri şi nu mai ia de loc cunoştinţă de impresiile obişnuite produse atunci asupra simţurilor, care altă dată ar da naştere la percepţii foarte vii; alteori, ea observă pur şi simplu şirul de idei care se perindă în intelect fără a conduce şi a urmări vreuna dintre ele; iar alte dăţi, ea le lasă să treacă aproape cu totul nebăgate în seamă ca umbre slabe care nu fac nici o impresie.

§ 4. *De aici reiese că probabil gîndirea este acţiunea şi nu esenţa sufletului.* Eu cred că această diferenţă dintre starea de încordare şi cea de destindere a minţii, atunci cînd gîndeşte, — care prezintă o mare diversitate de grade, mergînd de la studiul cel mai serios pînă la starea în care aproape că nu gîndeşte nimic — oricine a încercat-o în el însuşi. Urmăriţi mintea pe această cale ceva mai departe şi veţi găsi-o în somn, izolată, ca să spunem aşa, de simţuri şi ferită de atingerea acelor mişcări produse asupra organelor de simţ, care alte dăţi dau naştere la idei foarte vii. Nu am nevoie ca, pentru aceasta, să dau drept exemplu pe acei care continuă să doarmă în nopţile cu furtuni fără să audă tunetul şi fără să vadă fulgerul sau să simtă zguduirea casei, care pot fi percepute cu tărie de către cei aflaţi în stare de veghe. Dar în această îndepărtare a minţii de simţuri, ea păstrează adeseori totuşi un fel de a gîndi mai deslînat şi incoerent pe care îl numim „vis“ şi, în sfîrşit, somnul adînc închide cu totul scena şi pune capăt tuturor apariţiilor. Acestea eu cred că aproape oricine le-a încercat în el însuşi şi că propria lui observaţie îl conduce fără greutate pînă aici. Ceea ce aş vrea să mai deduc din cele arătate mai sus este că, deoarece mintea poate să-şi atribuie în mod conştient în momente diferite grade deosebite de gîndire şi să fie uneori chiar la un om în stare de veghe aşa de destinsă încît să aibă gînduri palide şi fără limpezime, pînă

la gradul în care este foarte aproape de a nu avea absolut nici un gînd, iar la urmă, cînd se retrage în ascunzişul întunecat al somnului adînc, ea să nu mai vadă nici o idee, oricare ar fi ea; deoarece este vădit că lucrurile stau cu adevărat astfel, aşa cum ne arată experienţa constantă, eu întreb dacă nu e probabil ca gîndirea să fie acţiunea şi nu esenţa sufletului [237], de vreme ce procesele agenţilor admit lesne încordarea şi destinderea, dar nu se concepe ca esenţele obiectelor să fie susceptibile de o asemenea variaţie. Dar aceasta am spus-o în treacăt.

CAPITOLUL XX

DESPRE MODURILE PLĂCERII ŞI DURERII

§ 1. *Plăcerea şi durerea sînt idei simple* [238]. Printre ideile simple pe care noi le primim atît pe calea senzaţiei cît şi pe cea a reflecţiei, durerea şi plăcerea sînt două idei foarte importante. Căci după cum în corp se află senzaţie pură ori însoţită de durere sau plăcere, tot aşa gîndul, adică percepţia minţii [239], este gînd pur şi simplu ori însoţit de asemenea de plăcere sau de durere, mulţumire sau mîhnire, numiţi-o cum doriţi. Acestea, la fel ca alte idei simple, nu pot fi descrise şi nici denumirile lor nu pot fi definite; calea pentru cunoaşterea lor este, ca şi la ideile simple dobîndite prin simţuri, numai aceea a experienţei. Căci a le defini prin prezenţa binelui sau a răului nu înseamnă a ni le face cunoscute în alt fel [240] decît prin faptul că ne determină să reflectăm la ceea ce simţim în noi înşine cu prilejul multiplelor şi variatelor acţiuni ale binelui şi răului asupra minţii noastre, după cum lucrează ele în mod diferit asupra noastră ori meditâm noi asupra lor.

§ 2. *Ce este binele şi ce este răul.* Deci lucrurile sînt bune sau rele numai în raport cu plăcerea sau durerea [241]. Numim „bine“ ceea ce ne poate produce sau mări plăcerea ori micşora durerea; sau, altminteri, ne poate procura ori conserva posesiunea vreunui alt bun sau absenţa vreunui rău. Şi, dimpotrivă, numim „rău“ ceea ce este în stare de a ne produce sau mări vreo durere ori de a ne micşora vreo plăcere, adică de a ne aduce vreun rău sau de a ne lipsi de vreun bine. Trebuie să se ştie că eu vorbesc

despre „plăcerea" şi „durerea" corpului sau a minţii potrivit distincţiei care se face în mod obişnuit, deşi, în realitate, ele sînt numai diferite stări sufleteşti, uneori prilejuite de către tulburarea din corp, alteori de către gîndurile din minte.

§ 3. *Stările noastre afective sînt puse în mişcare de către bine şi rău.* Plăcerea şi durerea şi ceea ce le dă naştere, binele şi răul, sînt pivoturi în jurul cărora se învîrt stările noastre afective şi dacă reflectăm la noi înşine şi observăm cum lucrează în noi acestea, în diferite privinţe, — ce modificări sau dispoziţii ale spiritului, ce senzaţii interne (dacă le pot numi astfel) produc ele în noi, — putem să ne formăm prin aceasta idei despre stările noastre afective.

§ 4. *Iubirea.* Astfel, dacă cineva reflectează asupra gîndului pe care îl are despre încîntarea pe care un lucru prezent sau absent este în stare să o producă în el are ideea a ceea ce numim „iubire". Căci atunci cînd un om declară că iubeşte strugurii toamna, cînd îi mănîncă, ori primăvara, cînd nu sînt struguri, aceasta nu înseamnă altceva decît că gustul strugurilor îi face plăcere ; dacă o alterare a sănătăţii sau a constituţiei lui îi înlătură plăcerea pe care i-o producea gustul strugurilor, atunci nu se mai poate spune despre el că iubeşte strugurii.

§ 5. *Ura.* Dimpotrivă, gîndul la durerea pe care ceva prezent sau absent o poate produce în noi este ceea ce numim „ură". Dacă mi-ar reveni aici sarcina de a cerceta mai mult decît ideile simple ale stărilor afective, în măsura în care ele depind de diferitele modificări ale plăcerii şi durerii, eu aş face observaţia că dragostea şi ura noastră pentru lucrurile neînsufleţite şi insensibile sînt de obicei întemeiate pe acea plăcere şi durere pe care ni le procură folosirea şi aplicarea lor asupra simţurilor noastre, într-un fel oarecare, chiar dacă e însoţită de distrugerea lucrurilor ; dar ura sau dragostea pentru fiinţe susceptibile de fericire sau de nenorocire constau adeseori în mîhnirea sau în mulţumirea pe care o găsim în noi înşine şi care ia naştere chiar din faptul că ne gîndim la existenţa sau la fericirea lor. Astfel, întrucît existenţa şi bunăstarea copiilor cuiva sau a prietenilor săi îi produce o plăcere statornică, se spune despre el că îi iubeşte cu statornicie. Dar este de ajuns să se remarce că ideile noastre de iubire şi de ură sînt numai atitudini ale minţii faţă de plăcere şi durere în general, oricum ar fi ele produse în noi.

§ 6. *Dorința*[242]. Neliniștea pe care omul o găsește în el însuși cînd e vorba de lipsa unui lucru a cărui posesiune în acel moment i-ar aduce ideea de plăcere este ceea ce noi numim „dorință", care este mai vie sau mai slabă după cum această neliniște este mai mult sau mai puțin puternică. Poate că ar fi de vreun folos ca aici să remarcăm în treacăt că principalul, dacă nu chiar singurul imbold al străduinții și activității oamenilor este neliniștea ; căci orice bine i se oferă omului, dacă absența lui nu aduce nici o neplăcere și nici vreo durere, dacă omul este liniștit și mulțumit fără el, nu simte nici o dorință pentru el și nici nu se silește să-l obțină, atunci el nu are pentru acest bine decît o simplă *veleitate*, termen întrebuințat pentru a desemna cel mai redus grad de dorință, care se apropie cel mai mult de starea de lipsă a oricărei dorințe, cînd neliniștea produsă de absența unui lucru este așa de slabă încît nu-l face pe om să aibă decît unele dorințe palide pentru el, fără să întrebuințeze mijloace mai puternice sau mai eficace pentru a-l obține. Dorința este, de asemenea, stinsă sau domolită de către convingerea neputinței de a dobîndi binele rîvnit, în măsura în care neliniștea este risipită sau potolită de acea considerație. Această reflecție ne-ar putea duce mai departe gîndurile, dacă aici ar fi locul nimerit.

§ 7. *Bucuria*[243]. Bucuria este o plăcere pe care mintea o simte atunci cînd se gîndește la posesiunea prezentă sau viitoare, dar sigură, a unui bun, iar noi sîntem în posesiunea unui bun oarecare atunci cînd el se află în puterea noastră într-un asemenea chip încît ne putem folosi de el cînd dorim. Astfel, un om aproape mort de foame are o bucurie atunci cînd cineva îi vine în ajutor cu hrană, chiar înainte de a avea plăcerea de a se folosi de ea ; iar un tată căruia simpla prosperitate a copiilor săi îi produce bucurie, se află mereu în posesiunea acestui bun, atîta vreme cît copiii săi se află într-o asemenea stare, căci el nu are nevoie decît să se gîndească la aceasta pentru a simți acea plăcere.

§ 8. *Tristețea.* Tristețea este neliniștea prilejuită minții de un bun pierdut, de care mintea s-ar fi putut bucura mai mult timp, ori aceea produsă de perceperea unui rău prezent.

§ 9. *Speranța.* Speranța este acea mulțumire a minții pe care fiecare o găsește în el însuși la gîndul unei posesiuni viitoare folositoare a unui lucru care îi poate procura plăcere.

§ 10. *Frica.* Frica este o nelinişte a minţii la gîndul unui rău viitor care ni se poate întîmpla.

§ 11. *Desperarea.* Desperarea este gîndul neputinţei de a obţine un bun oarecare, gînd care lucrează în mod diferit în mintea oamenilor, producînd, uneori nelinişte ori durere, alteori, linişte şi indiferenţă.

§ 12. *Mînia.* Mînia este neliniştea sau tulburarea minţii atunci cînd cuiva i se pricinuieşte un rău, însoţită de o intenţie de răzbunare imediată.

§ 13. *Invidia.* Invidia este o nelinişte a sufletului produsă de reflecţia noastră asupra unui lucru pe care îl dorim, obţinut de cineva despre care credem că nu ar fi trebuit să-l aibă înaintea noastră.

§ 14. *Ce stări afective au toţi oamenii.* Deoarece aceste două din urmă stări afective, „invidia" şi „mînia", nu sînt produse pur şi simplu de către plăcere şi durere, în ele fiind amestecate unele consideraţii despre noi şi despre alţii, ele nu pot fi găsite la toţi oamenii, dat fiind că lipseşte latura aprecierii meritelor proprii şi aceea a intenţiei de răzbunare. Toate celelalte stări afective, însă, care se nasc numai din plăcere şi durere, eu cred că pot fi găsite la toţi oamenii ; căci noi iubim, dorim, ne bucurăm şi sperăm numai în raport cu plăcerea, şi urîm, ne temem şi ne supărăm în definitiv numai în raport cu durerea ; în sfîrşit, toate aceste stări afective sînt trezite de lucruri numai întrucît ele par a fi cauzele plăcerii şi durerii sau par a avea alipite la ele într-un fel sau altul plăcerea ori durerea. Astfel, noi acoperim de obicei cu ura noastră subiectul (cel puţin dacă este un agent conştient sau voluntar) care ne-a produs durere, din cauză că frica pe care el ne-o trezeşte este o durere constantă ; dar noi nu putem iubi tot atît de statornic ceea ce ne-a făcut bine, din cauză că plăcerea nu acţionează asupra noastră atît de puternic ca durerea şi din cauză că nu sîntem atît de înclinaţi să sperăm că el va mai face acelaşi rău. Dar aceasta, fie spus doar în treacăt [244].

§ 15. *Ce este plăcerea şi ce este durerea.* Prin „plăcere" şi „durere", „desfătare" şi „nelinişte" trebuie să se ştie că eu înţeleg

mereu (aşa cum am indicat mai înainte) nu numai durerea şi plăcerea corporală, ci orice încîntare sau nelinişte pe care o simţim, fie că rezultă din vreo senzaţie, fie din vreo reflecţie plăcută sau neplăcută.

§ 16. Mai mult încă, trebuie să ţinem seama că în ceea ce priveşte stările afective, îndepărtarea sau micşorarea unei dureri este considerată ca o plăcere şi acţionează ca atare, iar lipsa ori scăderea unei plăceri este considerată şi lucrează ca o durere.

§ 17. *Ruşinea.* Stările afective acţionează, de asemenea, cea mai mare parte din ele, la cele mai multe persoane, asupra corpului, producînd în el diferite modificări ; deoarece însă acestea nu sînt totdeauna perceptibile, ele nu alcătuiesc o parte necesară din ideea fiecărei stări afective. Căci ruşinea, care este o nelinişte a minţii ce apare la gîndul de a fi făcut ceva indecent sau ceva ce ne va micşora stima de care ne bucurăm în ochii altora, nu este însoţită întotdeauna de înroşire.

§ 18. *Aceste exemple arată că ideile noastre despre stările afective sînt dobîndite pe calea senzaţiei şi a reflecţiei.* Eu n-aş vrea să fiu greşit înţeles socotindu-se că am avut de gînd să fac aici un tratat despre stările afective ; ele sînt mult mai multe decît cele pe care le-am numit aici, iar acelea asupra cărora ne-am oprit atenţia ar cere, fiecare dintre ele, să fie tratate mult mai pe larg şi cu mai multă exactitate. Am vorbit aici despre ele ca de tot atîtea exemple de moduri de plăcere şi de durere care apar în mintea noastră datorită variatelor chipuri de a privi binele şi răul. Aş fi putut, poate, să dau ca exemple alte moduri de durere şi de plăcere, mai simple decît acestea, ca, suferinţa de foame şi de sete, şi plăcerea de a mînca şi de a bea pentru a o înlătura pe cea dintîi, durerea ochilor sensibili şi plăcerea muzicii, neplăcerea pricinuită de o ceartă seacă şi plicticoasă, şi plăcerea unei convorbiri pline de miez cu un prieten sau aceea a unui studiu bine condus care urmăreşte cercetarea şi descoperirea adevărului. Dar, întrucît stările afective ne interesează mult mai mult, am preferat să aleg dintre acestea exemplele prin care să arăt că ideile pe care le avem despre ele se nasc din senzaţie şi reflecţie.

CAPITOLUL XXI

DESPRE PUTERE[246]

§ 1. *Cum dobîndim ideea de putere.* Deoarece mintea este înştiinţată în fiecare zi prin simţuri despre modificarea ideilor simple pe care le observă la lucrurile dinafară şi vede cum una ajunge la un sfîrşit şi încetează de a exista, iar alta, care nu a fost înainte, începe să existe; întrucît ea reflectează, de asemenea, la ce se petrece în ea însăşi şi observă o schimbare necontenită a ideilor sale, uneori prin impresia pe care obiectele exterioare o produc asupra simţurilor, iar alteori prin hotărîrea propriei sale alegeri; şi, deoarece din ceea ce a observat în mod atît de constant că s-a petrecut, deduce că în viitor se vor produce modificări asemănătoare în aceleaşi lucruri de către agenţi asemănători şi pe căi asemănătoare, mintea ajunge să vadă că într-un lucru se află posibilitatea ca unele dintre ideile lui simple să fie modificate, iar în alt lucru, posibilitatea de a produce acea modificare; şi, în acest fel, mintea ajunge la ideea pe care o numim „putere". Astfel, noi spunem că focul are puterea de a topi aurul, adică de a distruge consistenţa părţilor lui imperceptibile şi, prin urmare, duritatea lui, şi de a-l face fluid, şi că aurul are puterea de a fi topit; spunem că soarele are puterea de a albi ceara, iar ceara, puterea de a fi albită de soare, care distruge culoarea galbenă şi face să apară în locul ei albeaţa. În aceste cazuri şi în altele asemănătoare puterea la care ne gîndim se referă la schimbarea ideilor ce pot fi percepute, căci noi nu putem observa că s-a produs vreo modificare într-un lucru sau vreo acţiune asupra lui decît cu ajutorul schimbării — ce poate fi observată — a ideilor lui sensibile şi nici nu putem concepe producîndu-se vreo modificare într-un lucru decît concepînd o schimbare a unora dintre ideile sale.

§ 2. *Puterea activă şi puterea pasivă.* Puterea văzută în acest fel este de două feluri, anume după cum este în stare să producă ori să sufere modificări, una poate fi numită putere „activă", iar cealaltă putere „pasivă" [247]. Poate că ar merita să se cerceteze dacă materia nu este în întregime lipsită de putere activă, după cum Dumnezeu, autorul ei, se află în afara oricărei puteri pasive, şi dacă nu cumva categoria intermediară a spiritelor create nu este singura în stare de a avea şi putere activă şi putere pasivă.

Nu voi intra în această cercetare, deoarece ţelul meu nu este acum de a studia originea puterii, ci cum ajungem la ideea de putere. Dar, deoarece puterile active alcătuiesc o parte aşa de mare a ideilor noastre complexe despre substanţele naturale (cum vom vedea mai departe), — şi eu le iau ca atare, potrivit concepţiei obişnuite, deşi ele nu sînt poate, atît de sigur puteri active cum este înclinată să şi le închipuie mintea noastră grăbită, — eu nu cred că este nepotrivit ca, pentru a avea cea mai limpede idee de putere activă, să ne îndreptăm prin această părere mintea noastră spre meditare asupra lui Dumnezeu şi a spiritelor.

§ 3. *Puterea cuprinde relaţie.* Eu admit că puterea cuprinde în ea un anumit fel de relaţie, — o relaţie cu acţiunea sau modificarea ; fiindcă, în adevăr, care dintre ideile noastre, de orice fel ar fi, nu cuprind relaţie, dacă le examinăm cu atenţie ? Oare ideile noastre de întindere, durată şi număr nu conţin ele un raport ascuns al părţilor lor ? Forma şi mişcarea au în ele în mod mult mai vizibil ceva de relaţie. Iar calităţile sensibile, cum sînt culorile, gusturile etc., ce sînt ele altceva decît puteri ale diferitelor corpuri în raport cu percepţia noastră ? Şi dacă ele sînt examinate chiar în lucruri, nu depind ele de mărimea, forma, structura şi mişcarea părţilor ? Toate acestea cuprind în ele un anumit fel de relaţie. Prin urmare, eu cred că ideea noastră de putere poate să aibă foarte bine un loc printre celelalte idei simple şi să fie considerată ca una dintre ele, deoarece este una din acelea ce constituie o componentă principală a ideilor noastre complexe de substanţe, aşa cum vom avea prilejul de a arăta mai departe.

§ 4. *Cea mai clară idee de putere activă o dobîndim prin mijlocirea minţii.*[248] Nouă ni se oferă din belşug ideea puterii pasive de către aproape toate fiinţele sensibile ; căci noi nu putem evita de a observa, la cele mai multe dintre ele, cum calităţile lor sensibile, şi chiar adevăratele lor substanţe, se află într-un flux continuu şi, prin urmare, pe bună dreptate le socotim ca fiind supuse mereu la aceeaşi schimbare. Nici despre puterea activă (care este înţelesul mai propriu al cuvîntului „putere") nu avem mai puţine exemple, deoarece, ori de cîte ori se observă o schimbare, mintea trebuie să deducă faptul că undeva se află o putere capabilă de a produce acea schimbare, după cum trebuie să existe şi în lucrul însuşi o putere de a o primi [249]. Dar, cu toate acestea, dacă examinăm chestiunea cu luare aminte, corpurile nu ne furnizează pe

calea simţurilor noastre vreo idee atît de clară şi de distinctă de putere activă precum o avem prin reflecţie asupra proceselor minţii noastre. Căci, întrucît orice putere are un raport cu acţiunea şi sînt numai două feluri de acţiuni, despre care avem idei, anume gîndirea şi mişcarea, să cercetăm de unde avem noi cele mai clare idei ale puterilor care produc aceste acţiuni.

1) Despre gîndire corpul nu ne dă nici o idee; pe aceasta noi o dobîndim numai pe calea reflecţiei.

2) Nici despre începutul mişcării [250] nu dobîndim vreo idee prin mijlocirea corpului. Un corp în repaus nu ne procură nici o idee a vreunei puteri active de a produce mişcare; iar cînd el însuşi este pus în mişcare, acea mişcare este în corp mai curînd pasiune decît acţiune. Căci atunci cînd bila se supune loviturii unui tac de biliard, nu este vorba de nici o acţiune a bilei, ci de o simplă pasiune; de asemenea, atunci cînd, prin impuls, ea pune în mişcare altă bilă care îi stă în cale, ea comunică numai mişcarea pe care a primit-o de la tac şi pierde atîta din mişcare cît primeşte cealaltă, ceea ce ne dă numai o idee foarte obscură despre o putere activă de a mişca, ce se află în corp, de vreme ce noi observăm numai că transmite, dar nu că produce vreo mişcare. Căci este numai o idee foarte obscură de putere, care nu se întinde pînă la producerea acţiunii, ci numai pînă la continuarea pasiunii. Căci aşa se prezintă mişcarea unui corp împins de altul; transmiterea schimbării produse în el de la repaus la mişcare nu este acţiune cu nimic mai mult decît e acţiune transmiterea modificării formei corpului prin aceeaşi lovitură. Ideea începutului mişcării noi o avem numai pe calea reflecţiei asupra celor ce se petrec în noi înşine, unde vedem, din experienţă, că numai printr-un act de voinţă, numai printr-un gînd al minţii, ne putem mişca părţile corpului care înainte se aflau în repaus. Încît mi se pare că, prin observarea acţiunii corpurilor, cu ajutorul simţurilor noastre noi nu dobîndim decît o idee foarte nedesăvîrşită şi obscură de putere activă, deoarece corpurile nu ne procură prin ele însele nici o idee a puterii de a începe vreo acţiune, fie mişcare, fie gîndire. Dar, dacă cineva crede că dobîndeşte o idee limpede de putere pornind de la observarea faptului că corpurile se împing unul pe altul, aceasta serveşte în mod egal scopului meu, deoarece senzaţia este una dintre acele căi prin care mintea dobîndeşte ideile sale; numai că eu am crezut că merită să examinăm aici în treacăt dacă mintea nu primeşte o idee mai clară de putere

activă pe calea reflecţiei asupra propriilor ei procese decît pe calea oricărei senzaţii externe [251].

§ 5. *Voinţa şi intelectul sînt două puteri.* Eu cred că cel puţin un lucru este evident, anume că găsim în noi înşine puterea de a începe sau de a nu începe, de a continua sau a pune capăt diferitelor acţiuni ale minţii noastre şi diferitelor mişcări ale corpului nostru, numai printr-un gînd sau printr-o alegere a minţii care dispune sau, ca să spunem aşa, comandă săvîrşirea sau nesăvîrşirea cutărei sau cutărei acţiuni particulare. Această putere pe care o are mintea de a ordona astfel să ne gîndim la o idee ori să ne abţinem de a reflecta la ea sau să preferăm mişcarea vreunei părţi a corpului în loc de repausul acesteia, şi *viceversa*, în orice împrejurare, este ceea ce eu numesc „voinţă". Exercitarea efectivă a acestei puteri prin comandarea unei anumite acţiuni sau prin abţinerea de la ea este ceea ce noi numim „voliţiune" sau „act de voinţă". Îndeplinirea sau abţinerea de la acţiuni, următoare unui asemenea ordin al minţii, este numită „voluntară", iar orice acţiune care ar fi săvîrşită fără un astfel de gînd al minţii este numită „involuntară". Puterea de a percepe este ceea ce numim „intelect", iar percepţia pe care o socotim ca act al intelectului, este de trei feluri : 1) percepţia ideilor din mintea noastră ; 2) percepţia înţelesului semnelor ; 3) percepţia conexiunii sau a opoziţiei, a acordului sau a dezacordului care există între unele din ideile noastre.

Toate aceste percepţii sînt atribuite intelectului, adică puterii de a percepe, deşi numai folosirea ultimelor două ne îngăduie să spunem că înţelegem.

§ 6. *Facultăţi* [252]. Aceste puteri ale minţii, adică aceea de a percepe şi aceea de a prefera, sînt desemnate de obicei prin alte denumiri, iar modul obişnuit de a vorbi este că intelectul şi voinţa sînt două facultăţi ale minţii, un termen destul de propriu dacă este folosit aşa cum trebuie să fie folosite toate cuvintele, adică astfel ca să nu dea naştere la vreo confuzie în mintea oamenilor prin aceea că sînt considerate (cum bănuiesc că s-a întîmplat) ca desemnînd unele fiinţe reale din suflet, care îndeplinesc actul de înţelegere şi acela de voinţă. Căci atunci cînd spunem că voinţa este facultatea superioară şi de comandă a sufletului, că ea este sau că nu este liberă, că ea determină facultăţile inferioare, că ea urmează preceptele intelectului etc., deşi aceste expresii şi cele

asemănătoare cu ele pot fi înțelese într-un sens clar și distinct de către acei care veghează cu luare aminte la propriile lor idei și își conduc gîndurile mai mult după evidența lucrurilor decît după sunetul vorbelor, totuși bănuiesc, spun eu, că acest fel de a vorbi despre facultăți i-a rătăcit pe oameni ducîndu-i la noțiunea confuză a tot atîtor agenți deosebiți care s-ar afla în noi — avînd diferite funcții și puteri — și ar comanda, ar asculta și ar săvîrși diferite acțiuni ca tot atîtea ființe distincte, ceea ce n-a fost un prilej neînsemnat de ceartă, obscuritate și nesiguranță în chestiunile referitoare la aceste puteri ale minții.

§ 7. *De unde dobîndim ideile de libertate și de necesitate.* Eu cred că oricine găsește în el însuși o putere de a începe diferite acțiuni sau de a se abține de la ele, de a le continua sau de a le pune capăt. Din examinarea întinderii acestei puteri a minții asupra acțiunilor omului, putere pe care oricine o găsește în el însuși iau naștere ideile de libertate și de necesitate [253].

§ 8. *Ce este libertatea.* Deoarece toate acțiunile despre care avem vreo idee se reduc, precum am spus la acestea două, gîndirea și mișcarea, atîta vreme cît un om are puterea de a gîndi sau de a nu gîndi, de a se mișca sau de a nu se mișca potrivit preferinței sau poruncii propriei sale minți, atîta timp el este liber. Ori de cîte ori nu stă deopotrivă în puterea omului de a face ceva sau de a se abține să facă ceva, ori de cîte ori săvîrșirea sau nesăvîrșirea nu va urma în mod egal preferința minții sale care poruncește, omul nu este liber, deși se poate ca acțiunea lui să fie voluntară [254]. Așa că ideea de libertate este ideea puterii unui agent oarecare de a săvîrși sau de a se abține de la săvîrșirea unei anumite acțiuni potrivit determinării minții, adică gîndului, prin care una dintre atitudini este preferată celeilalte; dar cînd nu stă în puterea agentului de a efectua una dintre ele potrivit volițiunii sale, atunci nu mai este libertate, agentul este supus necesității. Așa că libertatea nu poate exista acolo unde nu există nici gînd, nici volițiune, nici voință; dar poate exista gînd, poate exista voință, poate exista volițiune, acolo unde nu există libertate. Puțină reflecție asupra unuia sau două exemple evidente poate limpezi această chestiune.

§ 9. *Libertatea presupune intelect și voință.* O minge de tenis, fie aflată în mișcare datorită loviturii unei rachete, fie stînd ne-

mişcată în repaus, nu este socotită de nimeni ca agent liber. Dacă cercetăm care este motivul, vom vedea că aceasta se datoreşte faptului că noi nu concepem ca o minge de tenis să gîndească şi prin urmare să aibă vreo voliţiune sau preferinţă pentru mişcare în loc de repaus, sau *viceversa*, şi de aceea nu are libertate, nu este un agent liber ; dimpotrivă, şi mişcarea, şi repausul ei intră în ideea de necesar şi sînt numite astfel. În chip asemănător un om care cade în apă (pentru că se prăbuşeşte un pod sub el), nu are libertate în aceasta, el nu este un agent liber. Căci, deşi are voliţiune, preferînd să nu cadă în loc să cadă, totuşi, deoarece nu-i stă în putinţă de a evita această mişcare, oprirea sau încetarea mişcării nu urmează voliţiunii sale şi de aceea el nu este liber în acest caz. Tot aşa despre un om care se loveşte pe el sau pe prietenul său printr-o mişcare convulsivă a braţului său, pe care nu-i stă în putere să-l oprească ori să-l reţină prin voliţiunea sau porunca minţii sale, nimeni nu socoteşte că el are libertate în această privinţă ; oricine îl deplînge pentru că acţionează prin necesitate şi prin constrîngere.

§ 10. *Libertatea nu aparţine voliţiunii.* Alt exemplu : să presupunem că un om este dus, în timp ce doarme profund, într-o cameră unde se află o persoană pe care arde de dorinţa de a o vedea şi de a sta de vorbă cu ea, şi că este încuiat acolo bine, încît îi este peste putinţă să iasă ; se trezeşte şi este bucuros să se afle într-o tovărăşie atît de mult dorită de el, aşa că stă acolo de bunăvoie, adică preferă să rămînă pe loc decît să plece. Eu întreb dacă el nu stă voluntar acolo şi cred că nimeni nu se va îndoi de aceasta, şi, totuşi, fiind încuiat bine de tot este evident că nu are libertatea de a nu rămîne şi nu are nici libertatea de a pleca. Aşa că libertatea nu este o idee care aparţine voliţiunii sau actului prin care se manifestă preferinţa minţii pentru o acţiune faţă de alta, ci aparţine persoanei care are puterea de a face sau de a se abţine să facă ceva, după cum va alege sau va porunci mintea. Ideea noastră de libertate se întinde tot atît de departe cît şi această putere, dar nu mai departe. Căci ori de cîte ori vreo frînă vine să oprească acea putere sau vreo constrîngere înlătură acea indiferenţă a capacităţii de a acţiona în orice direcţie sau de a se abţine de la acţiune, dispare pe dată libertatea şi noţiunea noastră despre ea.

§ 11. *Ideea de voluntar nu se opune aceleia de necesar, ci aceleia de involuntar.* Despre aceasta avem destule exemple, şi adesea mai

mult decît destule, în propriul nostru corp. Inima unui om bate şi sîngele circulă, fără a-i sta în putinţă să împiedice aceasta prin vreun gînd sau voliţiune şi, prin urmare — faţă de aceste mişcări, la care repausul nu depinde de alegerea lui şi nici nu ar putea urma determinarea minţii sale, dacă ar prefera aceasta — el nu este un agent liber. Mişcările convulsive îi agită gambele, aşa că, deşi el nu vrea aceasta, el nu le poate opri mişcarea prin vreo putere a minţii sale (ca în acea ciudată boală numită *chorea sancti Viti* [255]), ci dansează neîncetat ; el nu este liber în această acţiune, ci e supus necesităţii de a se mişca, în aceeaşi măsură ca o piatră care cade sau ca o minge de tenis lovită de o rachetă. Pe de altă parte, o paralizie sau *stocks*-ul [256] împiedică gambele să asculte de hotărîrea minţii, dacă pacientul ar vrea să-şi mute corpul în alt loc. În toate aceste cazuri, libertatea lipseşte, deşi faptul de a sta mereu nemişcat, chiar pentru un paralitic, este ceva voluntar, atîta vreme cît preferă acest lucru unei schimbări a locului. Deci voluntar nu este opus lui necesar [257], ci lui involuntar. Căci un om poate prefera ceea ce poate face în loc de ceea ce nu poate face ; el poate prefera starea în care se află, absenţei sau modificării acestei stări, deşi necesitatea l-a adus într-o stare pe care nu o poate schimba.

§ 12. *Ce este libertatea.* Aşa cum stau lucrurile în privinţa mişcărilor corpului stau şi în ceea ce priveşte gîndurile minţii noastre atunci cînd vreun gînd se înfăţişează în aşa fel încît noi avem puterea de a-l păstra sau de a-l îndepărta, potrivit preferinţei minţii, atunci sîntem liberi în această privinţă. Un om în stare de veghe, fiind supus necesităţii de a avea în mod constant în mintea sa unele idei, nu are libertatea de a gîndi sau de a nu gîndi de loc mai mult decît are el libertatea atunci cînd e vorba ca corpul său să atingă sau nu un alt corp ; dar dacă e vorba ca să treacă de la meditaţia asupra unei idei la meditaţia asupra alteia, atunci el are de multe ori libertatea de a alege ; aşadar, el este, în raport cu ideile sale, tot aşa de liber pe cît este şi faţă de corpurile de care se reazămă, putîndu-se muta după plac de la unul la altul. Dar, cu toate acestea, unele idei sînt faţă de minte la fel ca unele mişcări faţă de corp, anume sînt de aşa natură încît, în anumite împrejurări, mintea nu le poate evita şi nici îndepărta oricît de mare sforţare ar face. Un om supus la tortură nu are libertatea de a înlătura ideea de durere şi de a-şi îndrepta mintea spre alte meditaţii, iar uneori o pasiune violentă ne poartă cu iuţeală gîndurile aşa cum face un uragan cu corpul nostru fără a ne lăsa

libertatea să ne gîndim la alte lucruri, la care ne-ar place mai curînd să medităm. Dar de îndată ce mintea recapătă puterea de a opri sau a continua, a începe sau a evita în exterior unele dintre aceste mişcări ale corpului sau gînduri înăuntrul ei, după cum socoteşte ea nimerit să prefere pe unele altora, atunci noi îl şi considerăm iarăşi pe om ca un agent liber.

§ 13. *Ce este necesitatea.* Este vorba de necesitate oriunde lipseşte cu totul gîndul sau puterea de a acţiona ori de a evita acţiunea potrivit poruncii minţii. Cînd această necesitate se află într-un agent capabil de voliţiune, iar începerea sau continuarea unei acţiuni este contrarie acestei preferinţe a minţii sale, ea e denumită „constrîngere" ; atunci cînd împiedicarea sau oprirea unei acţiuni este contrară voliţiunii sale ea e denumită „frînare". Agenţii care nu au absolut de loc nici gînd, nici voliţiune sînt în totul agenţi supuşi necesităţii.

§ 14. *Libertatea nu aparţine voinţei.* Dacă această chestiune se prezintă astfel (cum îmi închipui eu că se prezintă) să ne gîndim dacă privind lucrurile în acest mod nu am fi ajutaţi să punem capăt dezbaterii unei probleme mult timp agitate, şi socot eu, absurde, pentru că este de neînţeles, anume dacă voinţa omului este liberă sau nu [258]. Căci, dacă nu mă înşel, din ceea ce am spus reiese că problema însăşi este cu totul nepotrivit pusă ; şi este tot aşa de fără sens a întreba dacă voinţa omului este liberă ca şi a întreba dacă somnul îi este repede sau virtutea îi este pătrată, deoarece libertatea poate fi tot aşa de puţin aplicată voinţei cît şi somnului iuţeala, ori forma pătrată virtuţii. Oricine ar rîde de absurditatea unei asemenea întrebări, din cauză că este evident că modificările mişcării nu au vreo legătură cu somnul şi nici deosebirea de formă cu virtutea ; iar dacă va examina cineva bine chestiunea, eu cred că el va percepe tot atît de limpede că libertatea, care nu este decît o putere, aparţine numai agenţilor şi nu poate fi un atribut sau o modificare a voinţei, care nu este de asemenea decît o putere.

§ 15. *Voliţiunea.* Dificultatea de a explica şi de a da, cu ajutorul sunetelor, noţiuni clare despre acţiunile interne este aşa de mare, încît eu trebuie să previn pe cititor că termenii : „a porunci, a conduce, a alege, a prefera etc.", de care m-am folosit eu, nu vor înfăţişa cu destulă limpezime voliţiunea, afară numai dacă cititorul

nu va reflecta la ceea ce face el însuşi cînd vrea. De pildă, termenul „preferare“, care pare, poate, cel mai potrivit pentru a exprima actul de voliţiune, nu face aceasta cu precizie. Căci deşi un om ar prefera să zboare în loc să meargă, totuşi cine poate spune că el vrea vreodată să facă acest lucru ? Este evident că voliţiunea e un act al minţii exercitînd în deplină cunoştinţă acea stăpînire pe care şi-o atribuie asupra oricărei părţi a omului, îndemnîndu-l la sau oprindu-l de la o anumită acţiune. Şi ce este voinţa decît facultatea de a face aceasta [259] ? Iar această facultate este ea în realitate altceva decît o putere — puterea minţii de a-şi îndruma gîndurile către săvîrşirea, continuarea sau oprirea unei acţiuni, în măsura în care aceasta depinde de noi ? Căci, se poate nega oare că orice agent care are puterea de a se gîndi la propriile lui acţiuni şi de a prefera săvîrşirea unei acţiuni în locul nesăvîrşirii ei, sau dimpotrivă, are această facultate numită voinţă ? Voinţa nu este, deci, altceva decît o asemenea putere. Libertatea este, pe de altă parte, puterea pe care o are un om de a face sau de a se abţine să facă o anumită acţiune potrivit preferinţei actuale a minţii pentru săvîrşirea acţiunii sau pentru abţinerea de la ea, ceea ce este egal cu a spune : potrivit cu ceea ce vrea el.

§ 16. *Puterile aparţin agenţilor*. Este evident deci că voinţa nu e nimic altceva decît o putere sau o facultate, aşa că a întreba dacă o putere are altă putere, dacă o facultate are altă facultate, este de la prima vedere o întrebare prea grosolan de absurdă pentru a mai fi dezbătută şi a mai avea nevoie de vreun răspuns. Căci cine nu vede că puterile aparţin numai agenţilor şi sînt atribute numai ale substanţelor şi nu ale înseşi puterilor ? Aşa că acest fel de a pune întrebarea, adică dacă voinţa este liberă, înseamnă de fapt a întreba dacă voinţa este o substanţă, un agent, sau cel puţin a o presupune, deoarece libertatea nu poate fi atribuită în mod firesc decît unui agent. Dacă libertatea poate fi atribuită, — fără a vorbi în mod impropriu, — unei puteri, ea poate fi atribuită puterii care se află într-un om de a produce sau de a se abţine să producă mişcarea în părţile corpului său prin alegere sau preferare, lucru care ne face să spunem despre el că este liber şi chiar în aceasta constă libertatea. Dar dacă cineva ar întreba dacă libertatea este liberă, el ar fi bănuit că nu înţelege bine ce spune ; iar cel care, ştiind că „bogat“ este un termen care vine de la posedarea bogăţiilor, ar întreba dacă bogăţiile înseşi sînt bogate, ar fi socotit că merită să aibă urechile lui Midas.

§ 17. Deşi denumirea de „facultate", pe care au dat-o oamenii acestei puteri numită „voinţă" şi care i-a dus la un fel de a vorbi despre voinţă ca despre ceva care acţionează, poate, printr-o aplicare ce îi tăinuieşte adevăratul sens, să servească un pic la acoperirea absurdităţii, totuşi voinţa nu înseamnă, la drept vorbind, nimic altceva decît o putere sau o capacitate de a prefera sau de a alege ; iar atunci cînd voinţa, sub numele de „facultate", este considerată, aşa cum şi este, numai ca o capacitate de a face ceva, absurditatea de a spune că este sau că nu este liberă va fi descoperită cu uşurinţă. Căci dacă este raţional ca facultăţile să fie socotite ca fiinţe distincte care pot acţiona, vorbindu-se despre ele în acest fel (cum facem atunci cînd spunem : „voinţa porunceşte" şi „voinţa este liberă"), este nimerit să concepem o facultate de a vorbi, o facultate de a merge şi o facultate de a dansa, prin care se săvîrşesc acele acţiuni care nu sînt decît diferite moduri de mişcare, aşa cum facem din voinţă şi intelect, facultăţi prin care se efectuează acţiunile de alegere şi de percepere, care sînt numai diferite moduri ale cugetării ; şi noi vorbim în mod tot aşa de propriu spunînd că facultatea de a cînta — cîntă, iar facultatea de a dansa — dansează, ca şi atunci cînd spunem că voinţa alege sau că intelectul concepe sau, aşa cum se obişnuieşte, că voinţa conduce intelectul sau că intelectul ascultă sau nu ascultă de voinţă ; căci, a spune că puterea de a vorbi conduce puterea de a cînta sau că puterea de a cînta ascultă sau nu ascultă de puterea de a vorbi, este un mod de a vorbi deopotrivă de propriu şi de inteligibil [260].

§ 18. Acest fel de a vorbi s-a impus totuşi şi eu bănuiesc că el a dat naştere la mare confuzie. Căci, deoarece acestea toate sînt în minte sau în om puteri diferite de a săvîrşi diverse acţiuni, omul le exercită cum crede nimerit, dar puterea de a săvîrşi o acţiune nu înrîureşte asupra puterii de a săvîrşi altă acţiune. Căci puterea de a gîndi nu acţionează asupra puterii de a alege şi nici puterea de a alege asupra puterii de a gîndi mai mult decît acţionează puterea de a dansa asupra puterii de a cînta ori puterea de a cînta asupra puterii de a dansa după cum va vedea cu uşurinţă oricine va reflecta la acest lucru ; şi totuşi aceasta este ceea ce spunem noi cînd vorbim în acest fel : voinţa acţionează asupra intelectului sau intelectul asupra voinţei [261].

§ 19. Eu admit că cutare sau cutare gînd actual poate fi prilejul unei voliţiuni sau prilej de a exercita puterea pe care o are omul

de a alege şi că alegerea actuală a minţii poate fi cauza faptului că el se gîndeşte actual la un lucru sau altul, după cum faptul de a cînta actual o melodie poate fi prilej pentru a dansa un anumit dans, iar faptul de a dansa actual cutare dans poate fi prilej de a cînta o anumită melodie. Dar în toate acestea nu o putere acţionează asupra alteia, ci mintea acţionează şi exercită aceste puteri ; omul este cel care săvîrşeşte acţiunea, agentul este cel care are putere, sau care este în stare să acţioneze, căci puterile sînt relaţii, nu agenţi, aşa că numai ceea ce are sau nu are puterea de a acţiona este sau nu este liber, iar nu puterea însăşi, căci libertate sau lipsă de libertate nu poate avea decît ceea ce are sau nu are o putere de a acţiona.

§ 20. *Libertatea nu aparţine voinţei.* Faptul de a se fi atribuit facultăţilor ceea ce nu le aparţine a prilejuit acest fel de a vorbi, dar introducerea în discuţiile privitoare la minte, cu numele de facultăţi, a unei noţiuni despre ele ca despre ceva ce acţionează, presupun că a făcut să înainteze tot aşa de puţin cunoaşterea noastră în această parte din noi înşine, pe cît ne-a ajutat în cunoaşterea medicinei frecventa întrebuinţare a noţiunilor acestoı facultăţi şi frecventa referire la aceeaşi născocire a facultăţilor în ceea ce priveşte acţiunile corpului. Aceasta nu înseamnă că eu tăgăduiesc existenţa unor facultăţi atît în corp, cît şi în minte ; amîndouă au puterile lor de a acţiona, altfel nici corpul, nici mintea nu ar putea acţiona. Căci nu poate acţiona ceva care nu este în stare să acţioneze şi ceea ce nu este în stare să acţioneze nu are putere de a acţiona. Şi eu nu tăgăduiesc nici că aceste cuvinte, şi cele asemănătoare, trebuie să-şi aibă locul lor în folosirea curentă a limbilor, pentru care au devenit termeni obişnuiţi. A da cu totul la o parte aceste cuvinte ar părea o afectare prea mare ; filozofia însăşi, deşi nu-i place haina strălucitoare, totuşi, cînd apare în public, trebuie să aibă atîta complezenţă de a se îmbrăca după moda obişnuită şi să folosească limbajul curent al ţării, în măsura în care se împacă cu adevărul şi cu claritatea. Dar greşeala a fost că despre facultăţi s-a vorbit şi ele au fost înfăţişate ca tot atîţia agenţi deosebiţi. Căci cînd se punea o întrebare în ce a constat cea ce a digerat carnea în stomac, se dădea răspunsul prompt şi foarte bine primit că a fost facultatea digestivă. Dacă se întreba : „ce a făcut ca să iasă ceva din corp ?“, se răspundea : „facultatea expulsivă“ ; „ce mişca corpul ?“ „facultatea motrice“ ; şi tot aşa cu privire la minte : facultatea intelectuală sau intelectul înţelegea ; facultatea elec-

tivă sau voinţa voia ori comanda. Aceasta, pe scurt, înseamnă că capacitatea de a digera — digera, capacitatea de a mişca — mişca, iar capacitatea de a înţelege — înţelegea[262]. Căci eu cred că „facultate, capacitate şi putere" nu sînt decît denumiri diferite ale aceloraşi lucruri, aşa că, dacă aceste feluri de a vorbi sînt redate în termeni mai uşor de înţeles, se vor reduce, după părerea mea, la atîta : digestia este efectuată de ceva care e în stare să digere, mişcarea — de ceva care e în stare să mişte, iar înţelegerea — de ceva care e în stare să înţeleagă. Şi, în adevăr, ar fi foarte ciudat dacă ar fi altfel, tot aşa de ciudat pe cît ar fi ca un om să fie liber fără a fi în stare să fie liber.

§ 21. *Libertatea aparţine însă agentului sau omului.* Pentru a ne întoarce deci la cercetarea despre libertate, eu cred că nu este potrivită întrebarea dacă voinţa este liberă, ci dacă omul este liber.

Astfel, eu socot că :

(1) Atîta vreme cît cineva poate ca, prin porunca sau alegerea minţii sale să prefere existenţa unei acţiuni în loc de inexistenţa ei, şi *viceversa*, şi să o facă să existe ori să nu existe, atîta vreme el este liber. Căci dacă eu pot printr-un gînd care conduce mişcarea degetului meu, să-l fac să se mişte, ieşind din starea de repaus, şi *viceversa*, este evident că în această privinţă eu sînt liber ; şi dacă eu pot, printr-un gînd asemănător al minţii mele care preferă un lucru altuia, fie să pronunţ cuvinte, fie să tac, eu am libertatea de a vorbi sau de a păstra tăcerea, şi, pînă acolo unde se întinde această putere a omului de a acţiona sau de a nu acţiona — potrivit determinării propriului său gînd care preferă una sau alta — pînă acolo este omul liber. Căci în ce fel putem noi socoti că ar fi mai liber un om decît avînd puterea să facă ce vrea ? Şi în măsura în care cineva poate, — preferînd o acţiune oarecare inexistenţei ei sau repausul în locul oricărei acţiuni, — să dea naştere la acea acţiune sau stare de repaus, în acea măsură poate să facă ce vrea. Căci o astfel de preferinţă a unei acţiuni în locul lipsei ei înseamnă a voi această acţiune ; şi noi cu greu putem spune în ce fel am concepe o fiinţă oarecare mai liberă decît de a putea face ce vrea. Aşa că în raport cu acţiunile care depind de o asemenea putere din el, un om pare atît de liber cît poate libertatea să-l facă de liber.

§ 22. *Omul nu este liber în raport cu actul de voinţă.* Dar mintea cercetătoare a omului, dorind să se scuture pe cît poate de

toate gîndurile de vinovăţie, — deşi punîndu-se într-o situaţie mai proastă decît aceea de necesitate fatală, — nu este mulţumită cu aceasta ; libertatea, afară numai dacă ea nu se întinde şi mai departe, nu-i este de ajuns şi, dacă un om nu este tot atît de liber să vrea pe cît este de a face ceea ce vrea, aceasta trece drept o dovadă că el nu este de fel liber. De aceea, cu privire la libertatea omului se ridică mai departe întrebarea dacă omul este liber să voiască, ceea ce socotesc eu că vor să spună acei care discută dacă voinţa este liberă.

§ 23 (2). În această privinţă însă, eu cred că actul de voinţă sau voliţiunea fiind o acţiune, iar libertatea constînd într-o putere de a acţiona sau de a nu acţiona, un om nu poate fi liber în raport cu actul de voinţă sau voliţiunea, o dată ce minţii sale i s-a propus, ca trebuind să fie săvîrşită de îndată, o acţiune care stă în putinţa omului. Cauza acestei stări de lucruri este foarte limpede : fiind inevitabil ca acţiunea care depinde de voinţa lui să existe ori să nu existe, iar existenţa sau inexistenţa acţiunii urmînd în totul determinarea şi preferinţa voinţei sale, el nu poate evita să voiască existenţa sau inexistenţa acelei acţiuni, adică să prefere pe una celeilalte, căci una dintre ele trebuie în mod necesar să urmeze ; şi cea care urmează, urmează datorită alegerii şi determinării minţii sale, adică datorită faptului că el o vrea, căci dacă el n-ar voi-o, ea n-ar fi. Aşa că, în acest caz, omul nu este liber în raport cu actul de voinţă ; căci libertatea constă într-o putere de a acţiona sau de a nu acţiona, ceea ce omul nu are, în raport cu voliţiunea, cînd e vorba de o asemenea propunere. Căci este în mod inevitabil necesar ca un om să prefere săvîrşirea sau abţinerea de la săvîrşirea unei acţiuni care îi stă în putinţă o dată ce a fost propusă minţii sale ; un om trebuie neapărat să vrea pe una sau pe cealaltă, iar acestei preferinţe sau voliţiuni îi urmează cu certitudine acţiunea sau abţinerea de la acţiune, care este cu adevărat voluntară. Dar întrucît actul de voliţiune sau de preferare a uneia dintre acestea două este ceea ce omul nu poate evita, acesta este supus necesităţii în ceea ce priveşte acel act de voinţă, aşa că el nu poate fi liber în această privinţă, afară numai dacă necesitatea şi libertatea pot coexista şi dacă un om poate fi liber şi legat în acelaşi timp.

§ 24. Aşadar, este vădit că ori de cîte ori se impun acţiuni imediate omul nu are libertatea de a voi sau de a nu voi din

cauză că el nu se poate abţine de a voi, întrucît libertatea constă în puterea de a acţiona sau de a se abţine de la acţiune şi numai în aceasta. Căci despre un om care stă jos liniştit se spune totuşi că are libertate pentru că se poate plimba dacă vrea acest lucru. Dar, dacă un om care stă jos liniştit nu are puterea de a-şi schimba locul, el nu are libertate ; în chip asemănător, un om care cade într-o prăpastie, deşi e în mişcare, nu are libertate, din cauză că nu poate opri acea mişcare dacă ar voi. Aşa fiind, este evident că un om ce se plimbă şi căruia i se propune să se oprească din mers nu are libertatea de a se hotărî să meargă ori să se oprească din mers, sau să nu ia nici o hotărîre ; el trebuie în mod necesar să prefere pe una dintre ele, să meargă ori să nu meargă, şi tot aşa este el în privinţa tuturor celorlalte acţiuni propuse în acest fel, care sînt cu mult mai numeroase ca toate celelalte. Căci, examinînd imensul număr de acţiuni voluntare care se succed una celeilalte în fiecare moment în care ne aflăm în stare de veghe în timpul vieţii noastre, numai la puţine din ele ne gîndim şi puţine sînt cele propuse voinţei pînă în clipa cînd trebuie să fie săvîrşite ; iar în toate aceste acţiuni, după cum am arătat, mintea nu are, în raport cu actul de voinţă, puterea de a acţiona sau de a nu acţiona, lucru în care constă libertatea. Mintea nu are în acest caz puterea de a se abţine să voiască ; ea nu poate evita o anumită hotărîre cu privire la acţiunile sale. Oricît de scurtă ar fi examinarea, oricît de iute ar fi gîndul, ea ori lasă pe om în starea în care se afla înainte de a se gîndi, ori o schimbă ; ori continuă acţiunea, ori îi pune capăt. De unde apare limpede că mintea porunceşte şi indică pe una pentru că o preferă pe aceasta sau pentru că o neglijează pe cealaltă şi, în felul acesta, fie continuarea, fie schimbarea devine în mod inevitabil voluntară.

§ 25. *Voinţa este determinată prin ceva dinafara ei.* Deci, deoarece este vădit că în cele mai multe cazuri omul nu are libertatea de a voi sau de a nu voi, următoarea întrebare care se pune este dacă omul are libertatea de a vrea ceea ce pofteşte din două, mişcarea sau repausul. Această întrebare este în chip aşa de vizibil absurdă în sine, încît prin aceasta ne-am putea convinge îndeajuns că libertatea nu se referă la voinţă. Căci a întreba dacă un om are libertatea de a vrea ceea ce îi place, fie mişcarea, fie repausul, fie să vorbească, fie să tacă, înseamnă a întreba dacă un om poate voi ceea ce vrea, ori poate fi mulţumit cu ceea ce

îl mulţumeşte, întrebare care, după părerea mea, nu are nevoie de răspuns, iar cei care fac o problemă din această chestiune trebuie să presupună o voinţă care să determine actele alteia şi alta care să le determine pe ale acesteia, şi aşa mai departe, *in infinitum.*

§ 26. Pentru a evita aceste absurdităţi şi altele asemănătoare, nimic nu poate fi de mai mare folos decît de a fixa în mintea noastră idei precise despre lucrurile pe care le cercetăm. Dacă ideile de libertate şi voliţiune ar fi bine fixate în intelectul nostru şi le-am purta cu noi în minte, aşa cum ar trebui, cînd dezbatem toate întrebările care se ridică cu privire la ele, eu presupun că o mare parte din nedumeririle care zăpăcesc mintea oamenilor şi tulbură înţelegerea ar fi desluşite mult mai uşor şi noi am vedea dacă obscuritatea are drept cauză semnificaţia confuză a termenilor sau natura lucrului.

§ 27. *Libertatea.* Deci, mai întîi trebuie să ne reamintim bine de tot că libertatea constă în dependenţa existenţei sau inexistenţei unei acţiuni faţă de voliţiunea noastră privitoare la ea şi nu în dependenţa unei acţiuni, ori a contrariului ei, faţă de preferinţa noastră. Un om care stă pe o stîncă are libertatea de a sări douăzeci de iarzi în jos, în mare, nu din cauză că are puterea de a face acţiunea contrară, care este aceea de a sări douăzeci de iarzi în sus, căci nu poate face aceasta, dar este liber pentru că are puterea de a sări sau de a nu sări. Dar dacă o putere mai mare decît a lui îl ţine fixat sau îl aruncă în jos, în acest caz, el nu mai este liber pentru că nu-i mai stă în putere să săvîrşească ori să se abţină de a săvîrşi această anumită acţiune. Un prizonier închis într-o cameră de douăzeci şi patru de picioare pătrate, atunci cînd se află pe latura de nord a camerei sale are libertatea de a se mişca douăzeci de picioare spre sud, din cauză că poate să o străbată ori să nu o străbată, dar nu are în acelaşi timp libertatea de a face contrariul, adică de a parcurge douăzeci de picioare spre nord.
În aceasta constă deci libertatea, adică în faptul că sîntem în stare să acţionăm ori să nu acţionăm după cum alegem sau vrem noi.

§ 28. *Ce este voliţiunea.* În al doilea rînd, noi trebuie să ne aducem aminte că voliţiunea sau actul de voinţă este un act al

minţii care îşi îndreaptă gîndul către producerea vreunei acţiuni şi îşi exercită prin aceasta puterea de a o produce. Pentru a evita înmulţirea cuvintelor, aş vrea să cer aici îngăduinţa ca prin cuvîntul „acţiune" să înţeleg şi abţinerea de la săvîrşirea unei acţiuni propuse ; căci a sta jos sau a păstra tăcerea, atunci cînd sînt propuse acţiunile de a ne plimba sau de a vorbi, deşi simple abţineri, — cerînd tot atît de mult determinarea voinţei şi fiind adesea tot atît de importante prin urmările lor ca şi acţiunile contrarii, — pot tot aşa de bine, dacă ţinem seama de aceste observaţii, să fie privitie ca acţiuni ; dar aceasta o spun pentru ca să nu fiu greşit înţeles atunci cînd, pentru a fi concis, vorbesc astfel.

§ 29. *Ce determină voinţa.* În al treilea rînd, deoarece voinţa nu este nimic altceva decît o putere pe care o are mintea de a îndrepta facultăţile active ale omului spre mişcare sau spre repaus, în măsura în care ele depind de o astfel de conducere, la întrebarea „Ce determină voinţa ?", răspunsul exact şi potrivit este : mintea. Căci ceea ce determină puterea generală de dirijare într-o anumită direcţie sau în alta nu este nimic altceva decît agentul însuşi care exercită puterea sa în acest chip deosebit. Dacă acest răspuns nu dă satisfacţie, este clar că înţelesul acestei întrebări : „ce determină voinţa ?" este următorul : „ce împinge mintea, în fiecare împrejurare particulară, să determine puterea ei generală de a porunci o anumită mişcare sau alta ori repausul ?". Iar la aceasta eu răspund că motivul pentru a rămîne în aceeaşi stare sau pentru a continua aceeaşi acţiune este numai mulţumirea prezentă pe care o găseşte în acestea ; motivul care îndeamnă la schimbare este totdeauna o anumită nelinişte, deoarece nimic nu ne împinge la schimbarea stării ori la vreo nouă acţiune în afară de o anumită nelinişte. Acesta este puternicul motiv care lucrează asupra minţii pentru a o împinge la acţiune, pe care, pentru a vorbi concis, îl vom numi „determinant al voinţei" şi pe care îl vom explica mai pe larg [263].

§ 30. *Voinţa şi dorinţa nu trebuie să fie confundate.* Dar, pornind la această cercetare, va fi necesar să arătăm de la început că, deşi m-am străduit mai sus să exprim actul de voinţă prin termenii : „alegere, preferare" şi alţii asemănători care înseamnă deopotrivă dorinţă şi voliţiune, din cauza lipsei altor cuvinte pentru a desemna acel act al minţii a cărui denumire proprie este „act

de voinţă“ sau „voliţiune“, totuşi, întrucît el este un act foarte simplu, oricine s-ar preocupa să înţeleagă ce este, va afla mai curînd despre ce este vorba reflectînd asupra propriei lui minţi şi observînd ce face ea cînd voieşte, decît prin vreun fel de sunete articulate, oricare ar fi ele. Eu cred că este necesară această prevenire de a fi cu băgare de seamă, pentru a nu fi înşelaţi de expresiile care nu păstrează îndeajuns deosebirea dintre voinţă şi diferite acte ale minţii ce sînt cu totul distincte de voinţă, cu atît mai mult cu cît eu văd că voinţa este adeseori confundată cu multe dintre afecte, în special cu dorinţa, una fiind luată în locul celeilalte, şi aceasta de către oameni care n-ar fi bucuroşi să fie consideraţi că nu au noţiuni foarte distincte despre lucruri şi că nu au scris în modul cel mai clar despre ele [264]. Acest lucru îmi închipui eu, n-a fost o cauză neînsemnată a obscurităţii şi rătăcirilor în această materie şi, prin urmare, trebuie să fie evitat pe cît este cu putinţă; căci acel care va reflecta la ceea ce se petrece în mintea sa cînd vrea, va vedea că voinţa sau puterea de voliţiune nu se raportează decît la acea determinare particulară a minţii, prin care mintea se sileşte ca, numai printr-un gînd, să producă, să continue ori să oprească vreo acţiune despre care el crede că îi stă în putere. Acest lucru, bine examinat, arată cu limpezime că voinţa este cu desăvîrşire deosebită de dorinţă, care în exact aceeaşi acţiune poate avea o ţintă cu totul contrară aceleia către care ne împinge voinţa noastră. Un om pe care eu nu-l pot refuza mă poate obliga să folosesc faţă de altul mijloace de convingere şi eu pot dori, chiar în timp ce vorbesc, ca acestea să nu-l convingă. În acest caz este evident că voinţa şi dorinţa se împotrivesc una alteia, căci eu vreau o acţiune care tinde într-o parte, în timp ce dorinţa mea tinde în altă parte şi aceasta de-a dreptul contrarie. Un om care datorită unui atac de gută la membrele sale, vede că somnolenţa care îl cuprinsese sau lipsa poftei de mîncare au dispărut, doreşte să scape şi de durerea picioarelor sau mîinilor (căci oriunde este durere există şi o dorinţă de a scăpa de ea); totuşi, atunci cînd înţelege că îndepărtarea durerii poate muta o secreţie dăunătoare într-o parte mai vitală, voinţa lui nu este niciodată determinată la vreo acţiune care poate servi pentru a înlătura această durere. De unde reiese în chip evident că actul de a dori şi actul de a voi sînt două acte deosebite ale minţii şi, prin urmare, că voinţa, care nu este decît puterea de voliţiune, este şi mai deosebită de dorinţă.

§ 31. *Neliniştea determină voinţa.* Ca să ne întoarcem acum la întrebarea: „ce este ceea ce determină voinţa cu privire la acţiunile noastre“, eu sînt înclinat să cred, după ce am examinat a doua oară această chestiune, că ceea ce determină voinţa nu este, cum se presupune în general, binele mai mare pe care aceasta îl are în vedere, ci o anumită nelinişte (şi, de obicei, cea mai apăsătoare) pe care o simte omul în acel moment[265]. Aceasta este ceea ce determină în mod succesiv voinţa şi ne împinge la acele acţiuni pe care le săvîrşim. Această nelinişte o putem numi, după cum şi este, „dorinţă“, care este o nelinişte a minţii, datorită lipsei, absenţei unui oarecare bine. Orice durere a corpului, de orice fel ar fi ea, şi orice zbuciumare a minţii constituie o nelinişte, iar cu aceasta se îmbină totdeauna o dorinţă egală cu durerea sau cu neliniştea resimţită, de care cu greu se poate distinge. Căci, întrucît dorinţa nu este nimic altceva decît o nelinişte datorată lipsei unui bine legat de o durere încercată, uşurarea este acest bine absent; şi pînă se înfăptuieşte această uşurare noi putem numi această nelinişte, dorinţă, deoarece nu există cineva care să simtă o durere şi să nu dorească să scape de ea, cu o dorinţă egală cu acea durere şi inseparabilă de ea. În afară de această dorinţă de a scăpa de durere, mai există o dorinţă pentru un bine pozitiv absent; şi aici, dorinţa şi neliniştea sînt, de asemenea, egale, căci pe cît de mult dorim un bine absent, tot pe atîta sîntem de tulburaţi din cauza acestei lipse. Dar aici orice bine absent nu produce o durere tot aşa de mare pe cît este şi acest bine absent sau egală cu mărimea care i se recunoaşte acestuia, după cum orice durere produce o dorinţă egală cu ea însăşi, din cauză că absenţa binelui nu este totdeauna o suferinţă, precum este prezenţa durerii, şi de aceea, binele absent poate fi privit şi examinat fără dorinţă, dar în măsura în care se află undeva dorinţă, în acea măsură se află şi nelinişte.

§ 32. *Dorinţa este nelinişte.* Oricine reflectează asupra lui însuşi va vedea repede că dorinţa este o stare de nelinişte. Cine nu a simţit în dorinţă ceea ce înţeleptul spune despre speranţă[266] (care nu este prea deosebită de dorinţă), anume că dacă este amînată face inima să tînjească şi că este totdeauna pe măsura mărimii dorinţei, care uneori împinge neliniştea pînă la acea culme care îl face pe om să strige în gura mare: „dăruieşte-mi copii, dă-mi ceea ce doresc, sau mor![267]. Viaţa însăşi, cu toate bucuriile ei,

este o povară care nu poate fi dusă sub apăsarea neîntreruptă şi de neînlăturat a unei asemenea nelinişti.

§ 33. *Neliniştea produsă de dorinţă determină voinţa.* Este adevărat că binele şi răul, prezent şi absent, lucrează asupra minţii; dar ceea ce determină, la răstimpuri, în chip nemijlocit voinţa, la fiecare acţiune voluntară, este neliniştea produsă de dorinţa aţintită asupra unui anumit bine absent, fie negativă, ca lipsa de durere cînd e vorba de cineva care suferă, fie pozitivă, ca simţirea unei plăceri. Că această nelinişte determină voinţa la acţiuni voluntare succesive, — din care este alcătuită cea mai mare parte a vieţii noastre — şi ne conduce pe diferite căi către diferite ţeluri, mă voi sili să arăt, sprijinindu-mă deopotrivă pe experienţă şi pe examinarea lucrului însuşi.

§ 34. *Acesta este mobilul acţiunii.* Cînd un om este cu totul mulţumit cu starea în care se află — ceea ce se întîmplă atunci cînd e lipsit cu desăvîrşire de orice nelinişte — ce grijă îi mai rămîne şi ce preocupare îi mai frămîntă voinţa decît de a-şi menţine această stare? De acest lucru fiecare om se va convinge, observîndu-se pe sine. Şi astfel vedem că prea înţeleptul ziditor, ţinînd seama de ceea ce este potrivit constituţiei şi alcătuirii noastre, şi ştiind ce ne determină voinţa, a pus în om neliniştea foamei şi a setei şi alte dorinţe naturale ce revin la timpul lor pentru a mişca şi a determina voinţa în scopul conservării omului şi al perpetuării speciei sale. Căci eu cred că putem trage concluzia că dacă simpla meditare la aceste sănătoase scopuri către care sîntem purtaţi de aceste diferite nelinişti ar fi fost de ajuns pentru a ne determina voinţa şi a ne pune la lucru, nu am fi avut nici una dintre aceste suferinţe naturale şi poate că în această lume ori ar fi fost suferinţă puţină, ori n-ar fi existat absolut de loc suferinţă. „Este mai bine să te căsătoreşti decît să arzi", spune Sf. Pavel[268]; de unde putem vedea ce îndeamnă îndeosebi pe oameni către bucuriile vieţii conjugale. Simţirea unei mici arsuri ne îmboldeşte mai puternic decît ne atrag sau ne seduc plăcerile mai mari de care sperăm să ne bucurăm în viitor.

§ 35. *Nu cel mai mare bine pozitiv determină voinţa, ci neliniştea.* Pare a fi o maximă recunoscută şi statornicită în aşa de mare măsură, prin încuviinţarea generală a tuturor oamenilor,

anume aceea că binele, binele mai mare, determină voinţa, încît eu nu sînt de loc surprins că, atunci cînd am publicat mai întîi gîndurile mele asupra acestui subiect, am luat-o drept bună şi cred că o mulţime de oameni mă vor socoti mai uşor de iertat că am făcut atunci aşa decît că îndrăznesc acum să mă îndepărtez de o părere atît de bine primită. Dar, cu toate acestea, după o cercetare mai riguroasă, sînt nevoit să trag concluzia că binele, binele mai mare, deşi înţeles şi recunoscut a fi astfel, nu determină voinţa pînă cînd dorinţa noastră, trezită pe măsura acestui bine, nu ne face să fim neliniştiţi de lipsa lui. Convingeţi cît poftiţi de mult pe un om că belşugul prezintă avantaje faţă de sărăcie, faceţi-l să vadă şi să recunoască faptul că plăcutele înlesniri ale vieţii sînt mai bune decît respingătoarea mizerie ; cu toate acestea, atîta vreme cît el este mulţumit cu cea din urmă şi nu găseşte nelinişte în ea, el nu se mişcă, voinţa lui nu este niciodată determinată la vreo acţiune menită să-l scoată din ea. De ar fi un om convins de avantajele virtuţii, pînă într-atîta încît să creadă că ea este tot atît de necesară unui om care are ţeluri înalte în această lume, ori speranţe în cea viitoare, pe cît îi este pentru viaţă hrana, totuşi, pînă cînd el nu este „flămînd şi însetat după virtute", pînă cînd el nu simte o nelinişte din pricină că ea îi lipseşte, voinţa lui nu este determinată la vreo acţiune în urmărirea acestui bine mai mare pe care îl recunoaşte ; dar orice altă nelinişte pe care o simte în el însuşi îl va preocupa şi îi va împinge voinţa spre alte acţiuni. Pe de altă parte, de ar vedea un beţiv că sănătatea i se ruinează, că avutul i se risipeşte, că se face de ruşine şi că se îmbolnăveşte, că lipsa tuturor lucrurilor, chiar a băuturii sale dragi, îl însoţeşte pe calea pe care o urmează, totuşi, revenirea neliniştii pe care o simte pentru că lipseşte dintre tovarăşii săi de beţie, setea după păhărelele lui, care i-a intrat în sînge, îl împing spre cîrciumă la orele obişnuite, deşi el are în faţă pierderea sănătăţii şi a bunei lui stări, şi poate chiar a bucuriilor vieţii celeilalte ; şi cu toate că cel mai mărunt dintre aceste bunuri nu este lipsit de însemnătate, ci, după cum recunoaşte el însuşi, este mult mai important decît gîdilarea cerului gurii sale cu un pahar de vin sau decît zadarnica flecăreală a unui cerc de beţivi. Aceasta nu se întîmplă din cauză că el nu priveşte cu luare aminte la binele mai mare, — căci el îl vede şi îl recunoaşte, iar în intervalele dintre ceasurile lui de beţie va lua hotărîrea de a urma binele mai mare — dar cînd revine neliniştea de a fi lipsit de desfătarea cu care s-a deprins, binele

mai mare recunoscut de el își pierde influența, iar neliniștea clipei prezente determină voința la acțiunea cu care s-a obișnuit ; iar aceasta se fixează astfel și mai bine pentru a învinge cu cel dintîi prilej, deși, în același timp, el își făgăduiește, în sinea lui, că nu va mai face așa ceva, că este ultima dată cînd acționează împotriva țelului pe care îl are în vedere, anume dobîndirea acelor bunuri mai mari. Și, astfel, el se află din cînd în cînd în situația unui nefericit care se plînge, *Video meliora proboque, deteriora sequor* [269], cugetare recunoscută ca adevărată și verificată prin experiența constantă, care poate fi cu ușurință înțeleasă în chipul acesta (și poate în nici un alt chip).

§ 36. *Faptul că înlăturarea neliniștei este primul pas către fericire e un motiv pentru care se poate spune că neliniștea determină voința.* Dacă cercetăm cauza a ceea ce experiența ne arată așa de limpede în realitate și dacă cercetăm mai îndeaproape de ce neliniștea acționează singură asupra voinței și o determină în alegerea ei, vom vedea că — deoarece noi nu sîntem capabili deodată decît de o singură determinare a voinței la o singură acțiune, — neliniștea care ne apasă în prezent determină în mod firesc voința spre acea fericire către care năzuim cu toții în toate acțiunile noastre ; căci, atîta vreme cît ne încearcă această neliniște, noi nu ne putem socoti fericiți sau pe cale de a fi fericiți, întrucît oricine consideră și simte că durerea și neliniștea sînt incompatibile cu fericirea și că împiedică chiar savurarea acelor lucruri plăcute pe care le posedăm, un pic de durere fiind de ajuns ca să tulbure toată plăcerea de care ne bucurăm. Și, prin urmare, ceea ce determină negreșit alegerea voinței noastre în vederea acțiunii următoare va fi totdeauna îndepărtarea durerii atîta timp cît ea ne mai încearcă într-o cît de mică măsură, această îndepărtare fiind cel dintîi pas necesar către fericire.

§ 37. *Al doilea motiv pentru care se poate spune că neliniștea determină voința este faptul că singură neliniștea este prezentă.* Altă cauză datorită căreia se poate spune că numai neliniștea determină voința constă în faptul că ea singură este prezentă ; și este ceva împotriva naturii lucrurilor ca ceea ce este absent să acționeze acolo unde nu se află. Se poate spune că binele absent poate fi adus în minte prin meditație și făcut să fie prezent. În adevăr, ideea lui poate fi în minte și văzută acolo ca prezentă, dar nimic nu va fi în minte ca un bine prezent, în așa

fel ca să cîntărească întocmai cît îndepărtarea vreunei nelinişti care ne apasă, pînă cînd acest bine nu trezeşte în noi o dorinţă din care se naşte acea nelinişte care precumpăneşte în determinarea voinţei. Pînă atunci ideea oricărui bine aflată în minte este acolo numai, la fel cu celelalte idei, obiectul unei speculaţii inactive, dar ea nu lucrează asupra voinţei şi nici nu ne îndeamnă la acţiune, fapt a cărui cauză o voi arăta de îndată. Minţii cîtor oameni nu i s-au înfăţişat în chip foarte viu bucuriile de nespus ale cerului, — pe care ei le recunosc ca fiind atît posibile cît şi probabile, — şi care ar fi totuşi mulţumiţi să rămînă cu fericirea lor de aici ! Aşa că neliniştile precumpănitoare produse de dorinţele lor se dezlănţuie după bucuriile acestei vieţi, determinînd pe rînd voinţa oamenilor, care în tot acest timp nu fac un singur pas, nu se mişcă cu o iotă către bunurile vieţii viitoare, oricît de mari le-ar considera.

§ 38. *Întrucît nu toţi cei ce admit că bucuriile cerului sînt posibile, le urmăresc, rezultă că numai neliniştea determină voinţa.* Dacă voinţa ar fi determinată de vederea binelui, după cum binele apare intelectului în meditare mai mult sau mai puţin important, situaţie în care se află orice bine absent, şi dacă se presupune că voinţa se mişcă spre acel bine şi este pusă în mişcare de el, aşa cum se crede de obicei, eu nu văd cum de a putut să se desprindă vreodată voinţa de nesfîrşitele şi veşnicele bucurii ale cerului, o dată ce i s-au înfăţişat şi au fost socotite ca posibile. Căci, întrucît orice bine absent — considerat ca determinînd voinţa numai prin faptul că e propus şi înfăţişat minţii şi că ne împinge în acest fel la acţiune — este numai posibil, dar nu neapărat sigur, urmează în mod inevitabil că binele posibil — infinit mai mare decît oricare altul ar trebui să determine în mod regulat şi constant voinţa în toate acţiunile succesive pe care le conduce ea şi deci noi ar trebui să ne menţinem neîncetat şi cu tărie pe calea noastră către cer, fără a ne opri vreodată sau a ne îndrepta acţiunile către altă ţintă, deoarece veşnicia stării viitoare cîntăreşte infinit mai mult decît speranţa în bogăţii, în onoruri ori în orice alte plăceri lumeşti către care putem ţinti, chiar dacă am admite că e mai probabil să le obţinem pe acestea din urmă ; căci nici un viitor nu se află încă în posesia noastră, încît putem fi înşelaţi chiar în aşteptarea acestora. Dacă ar fi aşa, anume că binele mai mare înfăţişat minţii determină voinţa, un bine atît de mare o dată propus n-ar putea decît să pună stăpînire pe voinţă şi

să o împingă în chip hotărît către urmărirea acestui bine infinit de mare, fără a o lăsa să se desprindă vreodată de el; căci, deoarece voinţa domină gîndurile şi le conduce, la fel ca şi pe celelalte acţiuni, ar urma să ţină mintea fixată în contemplarea acelui bine. *Nici o mare nelinişte nu este însă vreodată nesocotită.* Aceasta ar fi starea minţii şi înclinarea firească a voinţei în toate hotărîrile ei, dacă ar fi determinată de ceea ce este socotit şi privit ca fiind binele mai mare; dar că nu este aşa, se vede din experienţă, deoarece binele infinit de mare pe care îl recunoaştem, este adeseori neluat în seamă, pentru ca să ne potolim neliniştea pricinuită de dorinţele noastre îndreptate spre nimicuri [270]. Dar, deşi binele cel mai mare, recunoscut, chiar veşnic şi de netălmăcit în vorbe, care a mişcat uneori mintea şi a impresionat-o, nu fixează în chip statornic voinţa, totuşi noi vedem că o nelinişte foarte mare şi precumpănitoare, o dată ce a pus stăpînire pe voinţă, nu-i mai îngăduie să se desprindă, ceea ce ne poate face să vedem limpede ce ne determină voinţa. Astfel, o durere violentă a corpului, pasiunea de neînfrînat a unui om care iubeşte puternic, ori nerăbdătoarea dorinţă de răzbunare, ţine fermă şi încordată voinţa; iar voinţa determinată în acest fel nu lasă niciodată intelectul să părăsească obiectul, ci toate gîndurile minţii şi puterile corpului sînt îndreptate neîntrerupt într-acolo, prin determinarea voinţei aflată sub influenţa acelei nelinişti dominante atîta timp cît ea durează, de unde mi se pare că reiese în chip evident că voinţa, adică puterea care ne împinge la o acţiune, cu preferinţă faţă de oricare alta, este determinată în noi de nelinişte, şi poftesc pe fiecare să observe în el însuşi dacă nu este aşa.

§ 39. *Dorinţa însoţeşte orice nelinişte.* Pînă aici am dat exemple îndeosebi despre neliniştea născută din dorinţă ca fiind cea care determină voinţa, din cauză că este cea mai însemnată şi cea mai bine resimţită. Şi rareori se întîmplă ca voinţa să ordone vreo acţiune ori să se efectueze vreo acţiune voluntară fără ca aceasta să fie însoţită de o dorinţă, ceea ce eu cred că este cauza datorită căreia voinţa şi dorinţa sînt atît de des confundate. Dar, cu toate acestea, noi nu trebuie să considerăm neliniştea, care intră în alcătuirea celor mai multe dintre celelalte stări afective sau care, cel puţin, le însoţeşte, ca fiind cu totul înlăturată în acest caz. Aversiunea, teama, mînia, invidia, ruşinea etc., au, de asemenea, fiecare dintre ele, neliniştea lor şi prin aceasta influenţează voinţa. Oricare dintre aceste stări afective mai că nu se arată în viaţă şi

în practică, simplă şi singură şi total neamestecată cu altele, deşi, de obicei, în vorbire şi în meditare, poartă denumirea aceluia care acţionează cu cea mai mare putere şi care iese cel mai mult în relief în starea sufletească din acel moment. Ba eu cred chiar că rar poate fi găsită vreo stare afectivă neînsoţită de dorinţă. Şi sînt sigur că oriunde se află nelinişte se află şi dorinţă ; căci noi dorim fără încetare fericirea şi este sigur că pe cît simţim nelinişte, pe atît ne lipseşte fericirea, chiar după propria noastră părere, oricare ar fi de altfel condiţia sau starea în care ne aflăm. În afară de aceasta, deoarece clipa prezentă nu înseamnă veşnicia noastră, oricare ar fi plăcerea de care ne bucurăm, noi privim dincolo de prezent, iar dorinţa însoţeşte privirile noastre în viitor şi aceasta tîrăşte după ea voinţa. Aşa că ceea ce susţine acţiunea de care depinde plăcerea este — chiar în mijlocul plăcerii — dorinţa de a continua să ne bucurăm de ea şi frica de a o pierde ; şi ori de cîte ori îşi face loc în minte o nelinişte mai mare decît aceasta, voinţa este determinată pe loc la o nouă acţiune, iar plăcerea prezentă este nesocotită.

§ 40. *Cea mai apăsătoare nelinişte determină în chip firesc voinţa.* Dar, deoarece noi sîntem asaltaţi în această lume de diverse nelinişti şi tulburaţi de diferite dorinţe, chestiunea de cercetat acum va fi, în chip firesc, de a afla care dintre ele are întîietate în determinarea voinţei la acţiunea următoare. Iar la această întrebare, răspunsul e că, de obicei, are întîietate cea mai apăsătoare dintre cele pe care credem că sîntem în stare să le înlăturăm atunci. Căci, întrucît voinţa este puterea de a îndruma facultăţile noastre active să acţioneze într-un anumit scop, ea nu poate fi niciodată mişcată către ceea ce socotim în acel moment că nu poate fi obţinut, întrucît aceasta ar însemna să presupunem că o fiinţă raţională ar acţiona dinadins, într-un scop, numai pentru a se trudi zadarnic ; căci aceasta ar fi urmarea unei acţiuni către un ţel considerat că nu poate fi atins ; şi, de aceea, nelinişti foarte mari nu mişcă voinţa atunci cînd sînt socotite fără leac ; în acest caz ele nu ne mai îndeamnă să facem vreo sforţare. Dar, lăsînd la o parte toate acestea, cea mai importantă şi mai apăsătoare nelinişte pe care o resimţim în fiecare moment este aceea care determină, de obicei, rînd pe rînd voinţa în acel şir de acţiuni voluntare care alcătuiesc viaţa noastră. Cea mai mare nelinişte prezentă este imboldul la acţiune pe care îl simţim necontenit şi care de cele mai multe ori determină voinţa în alegerea

acţiunii imediat următoare. Căci noi trebuie să avem mereu în vedere că propriul şi singurul obiect al voinţei este o acţiune de a noastră şi nimic altceva; deoarece, noi, reproducînd prin actul nostru de voinţă nimic altceva decît o anumită acţiune care ne stă în putinţă, acolo îşi găseşte voinţa noastră limitele ei, şi nu se întinde mai departe.

§ 41. *Toţi oamenii doresc fericirea.* Dacă se pune, apoi întrebarea: — „ce trezeşte dorinţa?", eu răspund că fericirea şi numai fericirea. „Fericire" şi „nenorocire" sînt denumirile a două extreme, ale căror ultime margini nu le cunoaştem; este „ceea ce ochiul nu a văzut, urechea nu a auzit şi în inima omului nu a pătruns ca să poată fi înţeles" [271]. Dar despre unele grade ale amîndurora avem impresii foarte vii, produse în diferite momente de desfătare şi bucurie, pe de o parte, şi de chin şi amărăciune, pe de alta, pe care, pentru conciziune, le voi exprima prin termenii „plăcere" şi „durere", plăcere şi durere deopotrivă a minţii şi a corpului, — „cu el este bucurie deplină şi plăcere veşnică", — sau, pentru a vorbi mai precis, ele sînt, toate, ale minţii, deşi unele îşi au izvorul în minte, fiind prilejuite de unele gînduri, iar altele în corp, datorîndu-se anumitor modalităţi ale mişcării.

§ 42. *Ce este fericirea.* Deci fericirea, în plenitudinea ei, este cea mai mare plăcere de care sîntem în stare, iar nenorocirea cea mai mare durere; iar cel mai redus grad a ceea ce se poate numi „fericire" este starea în care omul este uşurat de orice durere şi se bucură de atîta plăcere prezentă, încît cineva nu s-ar putea mulţumi cu mai puţin. Acum, din cauză că plăcerea şi durerea sînt produse în noi, în diferite grade, prin acţiunea unor obiecte, fie asupra minţii noastre, fie asupra corpului nostru, noi numim „bine" ceea ce are însuşirea de a ne produce plăcere, şi „rău", ceea ce este în stare să ne producă durere, şi nu le numim astfel decît datorită însuşirii de a ne produce plăcere şi durere, lucru în care constă fericirea şi nenorocirea noastră [272]. Mai mult încă, deşi ceea ce este în stare să ne producă plăcere, într-o măsură oarecare, este în sine bun şi ceea ce este în stare să ne producă durere, într-o măsură oarecare, este rău, totuşi adesea se întîmplă să nu dăm denumiri de acest fel atunci cînd le avem alături de un grad superior din categoria lor, din cauză că, atunci cînd sînt puse alături, gradele de plăcere şi de durere sînt şi ele, pe bună dreptate, preferate, unele altora. Aşa că, dacă

vom vrea să judecăm aşa cum trebuie ceea ce numim noi bine şi rău, vom vedea că şi unul şi altul se bazează mai mult pe comparaţie, căci cauza fiecărei reduceri a durerii, precum şi a fiecărei sporiri a plăcerii apare ca avînd natura binelui, iar în schimb este socotită ca avînd natura răului cauza fiecărei sporiri a durerii şi a fiecărei scăderi a plăcerii.

§ 43. *Care bine este dorit şi care nu.* Deşi aceasta este ceea ce denumim „bine" şi „rău", iar orice bine este obiectul propriu al dorinţei în general, totuşi, orice bine, chiar văzut sau recunoscut ca atare, nu mişcă neapărat fiecare dorinţă particulară a omului, ci numai acea parte sau atîta din ea cît se consideră ca formînd o parte necesară din fericirea lui. Orice alt bine, oricît de mare ar fi el în realitatea şi în înfăţişarea lui, nu trezeşte dorinţele unui om care nu-l consideră că face parte din acea fericire cu care el, în starea sa actuală de spirit, se poate mulţumi. Orice om urmăreşte necontenit fericirea privită în acest fel şi doreşte ceea ce alcătuieşte o parte din ea; dar, totodată, el poate privi alte lucruri pe care le recunoaşte ca bune, fără să simtă vreo dorinţă pentru ele; el poate să treacă pe lîngă ele şi să fie mulţumit fără ele. Eu cred că nu e nimeni atît de indiferent încît să conteste că există plăcere în cunoaştere, iar cît despre plăcerile simţurilor, ele au prea mulţi partizani pentru a se mai putea pune întrebarea dacă oamenii sînt aprinşi după ele sau nu. Acum, să presupunem că un om îşi află mulţumirea în plăcerile simţurilor, iar altul, în desfătarea ştiinţei; deşi fiecare dintre ei nu poate să nu recunoască faptul că se află mare plăcere în ceea ce urmăreşte celălalt, totuşi deoarece nici unul dintre ei nu face din desfătarea celuilalt o parte a fericirii sale, dorinţele lor nu sînt trezite la fel, ci fiecare este mulţumit, lipsit fiind de ceea ce bucură pe celălalt şi astfel voinţa lui nu este determinată să urmărească acest lucru. Dar, cu toate acestea, de îndată ce foamea şi setea îl fac pe omul de studiu să fie neliniştit, cel a cărui voinţă nu a fost niciodată determinată să caute mîncarea bună, sosurile picante, vinul delicios, datorită gustului plăcut pe care l-a găsit la ele, este determinat pe loc, de neliniştea foamei şi a setei, să mănînce şi să bea, — deşi, poate, cu mare indiferenţă, — orice bucate întremătoare îi ies în cale. Iar, pe de altă parte, epicureanul[273] se pune cu toată stăruinţa pe studiu atunci cînd ruşinea de a trece drept ignorant sau dorinţa de a se face apreciat de logodnica lui îl face să fie neliniştit din pricina

lipsei vreunui fel de cunoştinţe. Astfel, în chip oricît de serios şi de statornic urmăresc oamenii fericirea, totuşi ei pot vedea limpede binele, bine mare şi recunoscut ca atare, fără să se intereseze de el ori să fie mişcaţi de către el, dacă sînt de părere că-şi pot făuri fericirea fără el. În privinţa durerii însă, *ceea ce* îi interesează totdeauna, ei nu pot încerca nici o nelinişte atîta vreme cît nu-i cad pradă. Şi, prin urmare, întrucît ei sînt neliniştiţi din cauza lipsei a tot ceea ce consideră că e necesar fericirii lor, de îndată ce un bine se arată a face parte din fericirea lor, ei şi încep să-l dorească.

§ 44. *De ce cel mai mare bine nu este totdeauna dorit.* Eu cred că oricine poate vedea, observîndu-se pe sine şi observîndu-i pe alţii, că binele cel mai mare, vizibil nu dă totdeauna naştere la dorinţe în proporţie cu mărimea în care apare el şi care i se recunoaşte, în vreme ce fiecare tulburare cît de mică ne mişcă şi ne îndeamnă să acţionăm pentru a scăpa de ea, fapt a cărui cauză se desprinde în chip vădit din însăşi natura fericirii şi nenorocirii noastre. Orice durere prezentă, oricare ar fi ea, constituie o parte a nenorocirii noastre actuale, dar orice bine absent nu alcătuieşte oricînd o parte necesară din fericirea noastră prezentă şi nici absenţa lui o parte a nenorocirii noastre ; dacă ar fi altfel, noi am fi necontenit şi infinit de nenorociţi, deoarece există o infinitate de grade de fericire de care nu ne bucurăm. De aceea, orice nelinişte fiind îndepărtată, o porţiune nici prea mare nici prea mică de bine este de ajuns în prezent ca să mulţumească pe oameni, şi cîteva momente de plăcere mediocră, care se înşiruie şi sînt gustate în chip prea obişnuit, alcătuiesc o fericire cu care ei pot fi satisfăcuţi. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, nu s-ar putea găsi nici un loc pentru acele acţiuni indiferente şi în chip vizibil neînsemnate la care voinţa noastră este adeseori determinată şi în care ne risipim, de bunăvoie, aşa de mult din viaţa noastră, nepăsare care n-ar putea să se împace în nici un chip cu o determinare constantă a voinţei sau dorinţei către cel mai mare bine vizibil. Eu cred că puţini oameni au nevoie să se îndepărteze de ei înşişi pentru a se convinge de toate acestea. Şi într-adevăr, în această viaţă nu sînt mulţi cei a căror fericire să ajungă pînă acolo încît să le procure un şir neîntrerupt de plăceri chiar moderate, mediocre, fără vreun amestec de nelinişte ; şi, cu toate acestea, ei ar fi mulţumiţi să păstreze de-a pururi această existenţă pe pămînt, deşi nu pot tăgădui că este cu putinţă ca după moarte

să existe o stare de bucurii care durează veşnic, depăşind cu mult orice bine poate fi găsit aici. Ba chiar, ei nu pot să nu vadă că existenţa acestei stări este mai posibilă decît dobîndirea şi păstrarea acelei porţiuni de onoruri, de bogăţii sau de plăcere pe care o urmăresc şi pentru care ei neglijează această stare veşnică ; dar, cu toate că ei văd foarte bine această deosebire şi sînt convinşi de posibilitatea unei fericiri desăvîrşite, sigure şi durabile într-o stare viitoare şi, cu toate că au convingerea limpede că această stare nu poate fi dobîndită dacă ei îşi limitează fericirea de aici la vreo mică plăcere sau la vreun ţel din viaţa aceasta şi nu fac ca bucuriile cerului să alcătuiască o parte necesară a fericirii lor, totuşi dorinţele lor nu sînt mişcate de acest bine mai mare, oricît de vădit, şi nici voinţa lor nu e determinată la vreo acţiune sau străduinţă în vederea dobîndirii acelor bunuri [274].

§ 45. *De ce cel mai mare bine nu mişcă voinţa atunci cînd nu e dorit.* Nevoile obişnuite ale vieţii noastre umplu o mare parte din ea cu neliniştea foamei, a setei, a căldurii, a frigului, a oboselii pricinuite de muncă, a poftei de somn etc., cu neîncetatele lor reveniri ; la care, dacă, pe lîngă nenorocirile întîmplătoare, adăugăm, neliniştea visărilor deşarte (ca goana după onoruri, putere sau bogăţii etc.) pe care au sădit-o în noi deprinderile dobîndite prin modă, exemplu şi educaţie, şi mii de alte dorinţe dezordonate care au devenit datorită obiceiului a doua noastră natură, vom vedea că o foarte mică parte a vieţii noastre este în aşa de mare măsură scutită de aceste nelinişti încît să ne lase liberi pentru a fi atraşi de un bine absent mai îndepărtat. Noi sîntem rareori liniştiţi şi îndeajuns de neapăsaţi de îndemnurile dorinţelor noastre naturale sau împrumutate, ci dimpotrivă, neliniştile ce se înşiruie fără întrerupere, ieşite din acel fond în care s-au îngrămădit nevoile naturale sau deprinderile însuşite, pun stăpînire pe voinţă, rînd pe rînd ; şi nici n-am încheiat bine o acţiune la care am fost împinşi printr-o determinare a voinţei, că o altă nelinişte e gata să ne muncească gîndul. Căci, întrucît prin îndepărtarea durerilor pe care le simţim şi de care sîntem în prezent hărţuiţi înlăturăm nenorocirea şi, prin urmare, cu aceasta facem primul pas către fericire, binele absent, — deşi ne gîndim la el îl recunoaştem ca bine şi ni se vădeşte ca atare, — totuşi dat fiind că absenţa lui nu constituie o parte a acestei nefericiri, este împins înapoi şi face loc preocupării de a îndepărta acele nelinişti pe care le simţim acum, pînă cînd contemplarea cuvenită

şi repetată, aducîndu-l mai aproape de mintea noastră, ne face să prindem un oarecare gust pentru el şi ne trezeşte o oarecare dorinţă, care, apoi, începînd să alcătuiască o parte a neliniştii noastre prezente, se află pe acelaşi plan cu celelalte dorinţe ce trebuie satisfăcute ; aşa că el vine, la rîndul lui, să ne determine voinţa, potrivit mărimii lui şi impresiei pe care ne-o face.

§ 46. *Dorinţa este trezită de examinarea cuvenită a binelui pe care îl avem în faţă.* Şi, astfel, examinînd cum se cuvine şi cîntărind cu băgare de seamă un oarecare bine ce ni se înfăţişează ne stă în putere să trezim dorinţele într-o măsură justă şi proporţională cu valoarea acelui bine ; şi, prin aceasta, el poate ajunge, la rîndul şi la locul lui, să lucreze asupra voinţei şi să fie căutat de noi. Căci binele, chiar dacă apare şi este recunoscut a fi oricît de mare, nu afectează totuşi voinţa noastră, pînă cînd nu ne-a trezit în minte dorinţe şi prin aceasta nu ne-a făcut să fim neliniştiţi din pricina lipsei lui ; noi nu ne aflăm în sfera lui de activitate, din cauză că voinţa noastră este supusă numai determinării neliniştilor prezente în noi, care (atîta vreme cît avem vreuna) ne solicită neîncetat şi sînt gata oricînd să imprime voinţei determinarea imediat următoare ; şovăiala, cînd există în minte aşa ceva, constă numai în a stabili ce dorinţă trebuie să fie satisfăcută mai întîi şi care nelinişte trebuie să fie îndepărtată cea dintîi. De aici rezultă că, atîta timp cît rămîne în mintea noastră vreo nelinişte, vreo dorinţă, binele luat pur şi simplu ca atare nu-şi poate face nici un fel de drum spre voinţă ; el nu ajunge s-o determine în vreun fel din cauză că, aşa cum s-a spus, primul pas al străduinţelor de a dobîndi fericirea constă în a ieşi cu totul din graniţele nenorocirii şi de a n-o mai simţi de loc ; voinţa, aşadar, nu poate avea răgaz pentru nimic altceva pînă cînd orice nelinişte pe care o simţim va fi cu desăvîrşire îndepărtată ; însă, dată fiind mulţimea de nevoi şi dorinţe de care sîntem asaltaţi în această stare de imperfecţiune, nu pare să putem fi vreodată eliberaţi de nelinişte în această lume.

§ 47. *Puterea de a amîna urmărirea oricărei dorinţe ne îngăduie să reflectăm înainte de a trece la acţiune.* Întrucît în noi există o mulţime de nelinişti care ne solicită mereu şi sînt gata să determine voinţa, este firesc, precum am spus, că cea mai mare şi mai apăsătoare dintre ele să determine voinţa la acţiunea următoare şi astfel se întîmplă de cele mai multe ori, dar nu tot-

deauna. Căci, întrucît mintea are în cele mai multe cazuri, după cum se vădeşte în experienţă, puterea de a amîna îndeplinirea şi satisfacerea unora dintre dorinţele ei, ea are deci libertatea de a le lua pe toate, pe rînd, şi a le examina obiectele, a le cerceta pe toate feţele şi a le compara pe unele cu altele. În aceasta constă libertatea pe care o are omul, iar din folosirea ei incorectă rezultă toată diversitatea de rătăciri, erori şi greşeli în care ne prăvălim, în cîrmuirea vieţii noastre şi de-a lungul zbaterilor noastre pentru fericire, atunci cînd grăbim hotărîrea voinţei şi ne pornim la acţiune prea repede, înainte de a fi chibzuit cum trebuie. Pentru prevenirea acestui lucru noi avem puterea de a amîna împlinirea uneia sau alteia dintre dorinţe, după cum poate oricine să observe în el însuşi. Aceasta mi se pare că este izvorul oricărei libertăţi ; în aceasta constă, pare-se, ceea ce se numeşte (după cum cred eu, în mod impropriu) „voinţa liberă". Căci în timpul acestei amînări a împlinirii oricărei dorinţe, înainte ca voinţa să fie determinată la acţiune şi ca acţiunea (care urmează acestei determinări) să fie săvîrşită, noi avem prilejul nimerit de a cerceta, de a medita şi de a judeca ce bine sau rău se află în ceea ce sîntem pe cale să făptuim ; şi dacă, după o examinare atentă, am judecat lucrurile cum se cuvine, zicem că ne-am făcut datoria cu privire la tot ceea ce putem sau trebuie să facem în urmărirea fericirii noastre, şi nu este un defect, ci o perfecţiune a naturii noastre, a dori, a voi şi a acţiona potrivit ultimului rezultat al unei cercetări cinstite.

§ 48. *A fi determinat de propria noastră judecată nu înseamnă o restrîngere a libertăţii* [275]. Aceasta, departe de a fi o restrîngere sau o micşorare a libertăţii, este adevărata desăvîrşire a ei şi o adevărată binefacere pentru ea ; nu este o reducere a libertăţii noastre, ci scopul şi utilitatea ei, şi cu cît sîntem mai departe de o asemenea determinare, cu atît sîntem mai aproape de nenorocire şi de robie. Dacă în minte ar sălăşlui o indiferenţă totală, care să nu îngăduie o determinare prin ultima judecată asupra binelui şi a răului, judecata despre care credem că serveşte alegerii sale, o asemenea indiferenţă ar fi atît de departe de a constitui un avantaj şi o superioritate a unei naturi inteligente, încît aceasta ar fi o imperfecţiune tot atît de mare pe cît ar fi, pe de altă parte, o imperfecţiune lipsa de indiferenţă în a acţiona sau a nu acţiona pînă cînd această natură este determinată de voinţă. Un om are libertatea de a-şi ridica mîna la cap ori de a

o lăsa în nemişcare ; el este cu totul indiferent şi într-o privinţă şi în cealaltă ; şi ar exista în el o imperfecţiune dacă n-ar avea această putere, dacă ar fi lipsit de această indiferenţă [276]. Dar ar însemna o imperfecţiune tot atît de mare, dacă el ar manifesta aceeaşi indiferenţă, fie că ar fi vorba de ridicarea mîinii, fie de rămînerea ei în repaus, atunci cînd ar vrea să-şi salveze capul sau ochii de o lovitură pe care o vede venind ; este tot atît de mult o perfecţiune ca dorinţa sau puterea de a prefera să fie determinată de bine, pe cît de mult este o perfecţiune ca puterea de a acţiona să fie determinată de voinţă ; şi cu cît este mai sigură o asemenea determinare, cu atît mai mare este perfecţiunea. Ba chiar, dacă noi am fi determinaţi de altceva decît de ultimul rezultat al chibzuirii minţii noastre în privinţa binelui şi răului cuprins în vreo acţiune, noi n-am fi liberi, deoarece adevăratul scop al libertăţii noastre este să putem dobîndi binele pe care îl alegem. Şi, de aceea, orice om este supus necesităţii, prin constituţia lui, ca fiinţă inteligentă, de a fi determinat în actul său de voinţă de către propriul lui gînd şi de către propria lui judecată, în vederea alegerii celui mai bun act de săvîrşit ; altminteri ar fi supus determinării altcuiva decît a lui însuşi, ceea ce înseamnă cu adevărat lipsă de libertate. Iar a tăgădui că voinţa unui om, la fiecare determinare, urmează propriei sale judecăţi înseamnă a spune că un om vrea şi acţionează în vederea unui scop pe care nu ar fi vrut să-l atingă, chiar în timp ce vrea şi acţionează pentru a-l dobîndi [277]. Căci dacă el îl preferă în acel timp în mintea lui înaintea oricăror altor scopuri, este limpede că îl consideră mai bun decît celelalte şi că ar vrea să-l atingă înaintea oricărui altul, afară numai dacă el nu poate cumva ca, în acelaşi timp, să-l atingă şi să nu-l atingă, să-l voiască şi să nu-l voiască, ceea ce este o contradicţie prea vădită pentru a fi trecută cu vederea.

§ 49. *Cei mai liberi agenţi sînt determinaţi în acest fel.* Dacă privim la acele fiinţe superioare de deasupra noastră care se bucură de fericire deplină, vom fi îndreptăţiţi să credem că ele sînt mai puternic determinate la alegerea binelui decît noi ; şi totuşi nu avem nici un motiv să ne închipuim că ele sînt mai puţin fericite sau mai puţin libere. Şi dacă ar fi potrivit ca nişte sărmane creaturi finite ca noi să se pronunţe cu privire la ce ar putea face înţelepciunea şi bunătatea infinită, eu cred că am putea spune că însuşi Dumnezeu nu poate alege ceea ce nu e

bine şi că libertatea atotputernicului nu-i împiedică fiinţa să fie determinată de ceea ce este mai bun[278].

§ 50. *O determinare constantă în urmărirea fericirii nu este o micşorare a libertăţii.* Dar pentru a înfăţişa în chip corect această parte greşit înţeleasă a libertăţii, fie-mi îngăduit să întreb dacă cineva ar prefera să fie zănatic din cauză că acesta este mai puţin determinat de consideraţii înţelepte decît un om înţelept? A fi liber să faci pe nebunul şi să-ţi atragi ruşinea şi nenorocirea merită oare numele de libertate? Dacă a scăpa de conducerea raţiunii şi a fi lipsit de acea frînă a examinării şi a judecăţii care ne cruţă de alegerea sau de făptuirea celor mai rele lucruri, dacă aceasta înseamnă libertate, atunci nebunii şi imbecilii sînt singurii oameni liberi; cu toate acestea însă, eu cred că nimeni nu ar prefera să fie nebun de dragul unei asemenea libertăţi[279] afară de cei care sînt dinainte nebuni. Eu cred că nimeni nu priveşte dorinţa statornică de fericire şi faptul că sîntem constrînşi să acţionăm în vederea atingerii ei ca o micşorare a libertăţii ori cel puţin ca o micşorare de care este îndreptăţit cineva să se plîngă. Însuşi Dumnezeu atotputernicul este supus necesităţii de a fi fericit şi cu cît este mai mult supusă o fiinţă inteligentă unei asemenea necesităţi, cu atît mai mult se apropie ea de o perfecţiune şi de o fericire infinită. Pentru ca în această stare de ignoranţă, noi, creaturi mioape, să nu ne putem înşela asupra adevăratei fericiri, sîntem înzestraţi cu puterea de a amîna împlinirea oricărei dorinţe particulare[280], împiedicînd-o de a ne determina voinţa şi de a ne face să pornim la acţiune; aceasta înseamnă *a ne opri* acolo unde nu sîntem destul de siguri în privinţa drumului; a cerceta îndeaproape înseamnă *a consulta o călăuză,* iar a determina voinţa după această cercetare înseamnă *a urma drumul arătat de această călăuză;* acela care are puterea să acţioneze ori să nu acţioneze, după cum e condus de această determinare, este un agent liber; o asemenea determinare nu micşorează acea putere în care constă libertatea. Acela care şi-a sfărîmat lanţurile şi căruia îi sînt deschise porţile închisorii are o desăvîrşită libertate din cauză că el poate, fie să plece, fie să stea, după cum găseşte nimerit, deşi preferinţa sa de a rămîne poate fi determinată de întunecimea nopţii, ori de vremea rea, ori de lipsa unei locuinţe. El nu încetează să fie liber, deşi dorinţa unei tihne pe care o poate

avea acolo îi determină în mod absolut preferința și îl face să rămînă în închisoare.

§ 51. *Necesitatea de a urmări adevărata fericire este fundamentul oricărei libertăți.* Deci, după cum cea mai înaltă perfecțiune a unei naturi inteligente constă într-o urmărire atentă și neîntreruptă a fericirii adevărate și trainice, tot așa grija de a nu greși, luînd drept reală fericirea închipuită, este baza necesară a libertății noastre. Cu cît sîntem mai stăruitori în urmărirea statornică a fericirii în genere, care este binele nostru cel mai mare, și pe care, ca atare, dorințele noastre o urmăresc neîncetat, cu atîta sîntem noi mai scutiți de orice determinare necesară a voinței la vreo acțiune particulară și de constrîngerea de a ne conforma neapărat dorinței noastre îndreptate către un oarecare bine particular care ne apare atunci ca preferabil, pînă cînd nu am examinat bine de tot dacă aceasta contribuie la fericirea noastră reală ori i se opune ; și, prin urmare, înainte de a fi, prin această cercetare, atît de informați cît pretinde importanța chestiunii și natura faptelor, noi sîntem obligați, prin necesitatea de a prefera și de a urmări adevărata fericire ca pe cel mai mare bine al nostru, să amînăm, în anumite cazuri, satisfacerea dorinței noastre.

§ 52. *Cum se explică acest lucru?* Pivotul în jurul căruia se învîrte libertatea ființelor inteligente, în zbuciumul lor necontenit pentru a ajunge la adevărata fericire și în neîntrerupta urmărire a ei, este faptul că ele pot amîna această urmărire în cazuri particulare, pînă ce vor fi privit înaintea lor și vor fi văzut dacă acest lucru particular care li s-a înfățișat sau a fost dorit în acea clipă, se află pe calea ce duce la scopul principal și alcătuiește o parte reală din ceea ce este cel mai mare bine al lor ; căci înclinarea și tendința naturii lor către fericire este pentru ei o obligație și un motiv de a se îngriji să nu se înșele ori să nu le scape această fericire; și astfel, în mod necesar îi îndeamnă la prevedere, deliberare și băgare de seamă în dirijarea acțiunilor lor particulare, care sînt mijloacele de a obține fericirea. Aceeași necesitate, oricare ar fi ea, ce ne determină să urmărim fericirea adevărată, atrage cu aceeași forță amînarea și cercetarea amănunțită a fiecăreia dintre dorințele care se perindă, precum și deliberarea cu privire la ea, pentru a vedea dacă satisfacerea ei nu se împotrivește adevăratei noastre fericiri și nu ne abate de la dru-

mul care duce la această fericire. Acesta este, după cum mi se pare mie, marele privilegiu al fiinţelor raţionale mărginite; şi aş dori să se examineze bine dacă mobilul cel mai puternic şi cea mai însemnată utilizare a întregii libertăţi pe care o au oamenii, pe care sînt în stare s-o aibă sau care le poate fi de folos şi de care depinde desfăşurarea acţiunilor lor, nu constă în faptul că ei pot amîna împlinirea dorinţelor lor sau că le pot împiedica pe acestea să determine voinţa la vreo acţiune pînă cînd nu au cercetat cum se cuvine, şi în mod cinstit, binele şi răul cuprins în acţiune, atîta cît o cere importanţa lucrului. Acest lucru noi sîntem în stare să-l facem, iar atunci cînd l-am făcut, ne-am împlinit datoria, şi am făcut tot ce ne stă în putinţă şi tot ceea ce de fapt este necesar. Căci, deoarece voinţa presupune că cunoaşterea îi dirijează alegerea, tot ce putem face este să ne păstrăm nedeterminată voinţa pînă cînd am examinat binele şi răul cuprins în ceea ce dorim. Ce urmează după aceasta se desfăşoară într-un şir de consecinţe legate una de alta, toate depinzînd de ultima determinare a judecăţii, care se află în puterea noastră, fie că va fi sprijinită pe o examinare grăbită şi precipitată, fie că se va întemeia pe o cercetare făcută cum se cuvine şi cu chibzuinţă; căci experienţa ne arată că, în cele mai multe cazuri, sîntem în stare să amînăm satisfacerea imediată a oricărei dorinţe.

§ 53. *Stăpînirea stărilor noastre afective este adevărata perfecţiune a libertăţii.* Dacă însă vreo tulburare neobişnuită (cum se întîmplă uneori) pune cu totul stăpînire pe sufletul nostru, — ca atunci cînd durerea torturii, o nelinişte năvalnică, cum este aceea a dragostei, a mîniei ori a vreunei alte stări afective violente, cuprinzîndu-ne, nu ne mai lasă libertatea de a gîndi, — nu mai sîntem destul de stăpîni pe propria noastră minte spre a examina lucrurile în adîncime şi a le cîntări în mod cinstit; iar Dumnezeu, care ştie cît sîntem de firavi, căruia îi este milă de noi pentru că sîntem slabi şi nu ne cere mai mult decît sîntem în stare să facem, şi vede ce ne-a stat în putere şi ce nu ne-a stat în putere, va judeca ca un părinte bun şi milostiv. Dar, întrucît potrivita dirijare a comportării noastre în vederea adevăratei fericiri depinde de abţinerea de la o prea grăbită satisfacere a dorinţelor noastre, de moderarea şi de înfrînarea stărilor noastre afective în aşa fel ca intelectul să poată fi liber de a examina şi raţiunea de a judeca fără părtinire, atunci asupra acestui lucru ar trebui să ne îndreptăm noi principala grijă şi principalele noastre stră-

duinţe. În această privinţă, ar trebui să facem ca aplecarea minţii noastre să corespundă cu binele sau răul real şi esenţial care se află în lucruri şi să nu îngăduim ca un bine mare şi important, recunoscut sau presupus ca posibil, să ne iasă din minte fără a lăsa acolo vreo înclinare [281], vreo dorinţă pentru el ; pînă cînd, printr-o justă apreciere a adevăratei lui valori, nu ne-am format în minte poftele corespunzătoare acestui bun şi nu am devenit neliniştiţi din cauza lipsei lui sau de teamă să nu-l pierdem. Şi este uşor pentru oricine să încerce cît de mult îi stă aceasta în putinţă, luînd hotărîri pe care să le poată îndeplini. Şi să nu spună cineva că nu-şi poate stăpîni stările afective şi că nu le poate împiedica de a izbucni şi de a-l tîrî la acţiune, căci ceea ce el poate face în faţa unui prinţ sau a unei persoane suspuse [282], poate face, dacă vrea, singur sau în prezenţa lui Dumnezeu.

§ 54. *Cum ajung oamenii să urmeze căi deosebite.* Din ceea ce s-a spus, este uşor să ne dăm seama cum de se întîmplă că, deşi toţi oamenii doresc fericirea, totuşi voinţa lor îi poartă pe căi aşa de opuse şi, prin urmare, pe unii dintre ei îi duce la ceea ce este rău. În această privinţă, eu spun că alegerile variate şi opuse pe care le fac oamenii în această lume nu sînt o dovadă că ei nu urmăresc cu toţii binele, ci că acelaşi lucru nu este deopotrivă de bun pentru orice om. Această diversitate de ţeluri arată că nu toţi îşi leagă fericirea de acelaşi lucru sau că nu-şi aleg acelaşi drum spre ea. Dacă toate interesele omului s-ar încheia în această viaţă, faptul că unul s-ar deda studiului şi ştiinţei, iar altul vînătorii cu şoimul şi vînătorii cu cîini, că unul ar căuta luxul şi desfrîul, iar altul cumpătarea şi bogăţia, aceste deosebiri nu s-ar explica prin aceea că fiecare dintre aceştia nu ar ţinti la propria sa fericire, ci prin aceea că ei şi-au legat fericirea de lucruri deosebite. Şi, prin urmare, a fost potrivit răspunsul dat de către un medic pacientului său care suferea de ochi : „dacă găsiţi mai multă plăcere în gustul vinului decît în folosirea vederii, vinul este bun pentru dumneavoastră ; dar dacă plăcerea de a vedea este mai mare pentru dumneavoastră decît aceea de a bea, vinul este rău“.

§ 55. Mintea fiecăruia manifestă gusturi deosebite, precum gusturi deosebite are şi cerul gurii ; şi vă veţi sili tot atît de zadarnic să faceţi ca toţi oamenii să-şi afle plăcerea în bogăţii

sau în glorie (de care totuşi unii oameni îşi leagă fericirea) ca şi dacă aţi vrea să potoliţi foamea oricărui om cu brînzeturi şi homari, bucate care, deşi foarte plăcute şi alese pentru unii, sînt, pentru alţii, greţoase de tot şi vătămătoare ; şi, pe bună dreptate, mulţi oameni ar prefera chinurile foamei în locul acelor mîncări care sînt delicioase pentru alţii. Aceasta a fost, cred eu, cauza pentru care filozofii din vechime cercetau în zadar dacă *summum bonum* ar consta în bogăţii, ori în desfătări corporale, ori în virtute, ori în contemplare. Şi ei ar fi putut discuta în chip tot atît de puţin raţional dacă cel mai bun gust îl au merele, prunele sau nucile şi s-ar fi împărţit în secte după acest criteriu. Căci, după cum gusturile plăcute nu depind de lucrurile înseşi, ci de faptul că sînt pe placul cerului gurii unuia sau altuia, în care privinţă există o mare diversitate, tot aşa cea mai mare fericire constă în a dispune de acele lucruri care produc cea mai mare plăcere şi în a fi ferit de acelea care produc vreo tulburare, vreo durere, lucruri care sînt foarte deosebite pentru oameni diferiţi. Prin urmare, dacă oamenii nu au speranţă decît în această viaţă şi dacă nu se pot bucura decît în ea, nu este ceva ciudat şi nici neraţional ca ei să-şi caute fericirea prin evitarea tuturor lucrurilor care îi supără aici şi prin urmărirea tuturor acelora care le produc plăcere, în care privinţă nu va fi nici o mirare să găsim varietate şi deosebiri. Căci dacă nu ne putem aştepta la nimic dincolo de mormînt, concluzia este desigur cea justă : „Să mîncăm şi să bem, să ne bucurăm de ceea ce ne face plăcere, căci mîine vom muri". Aceasta, cred eu, ne poate servi ca să ne arate motivul pentru care, deşi toate dorinţele oamenilor tind spre fericire, totuşi ei nu sînt mişcaţi de acelaşi obiect. Oamenii pot alege lucruri diferite şi, totuşi, toţi aleg bine dacă ni-i închipuim numai ca pe un roi de sărmane insecte, dintre care unele sînt albine, desfătate de flori şi de dulceaţa lor, iar altele, cărăbuşi, cărora le plac alte bucate, şi care, după ce s-au bucurat un anotimp, încetează de a mai fiinţa şi nu mai există niciodată.

§ 56. *Cum ajung oamenii să facă alegeri greşite.* Dacă aceste lucruri sînt bine cîntărite, ele ne vor da, după cum cred eu, o vedere limpede asupra stării libertăţii umane [283]. Libertatea, este evident, constă într-o putere de a face sau de a nu face, de a acţiona sau de a ne abţine să acţionăm, după cum vrem. Aceasta nu se poate nega. Dar, deoarece aceasta pare a cuprinde numai acţiunile săvîrşite de un om ca urmare a voliţiunii, se pune mai

departe întrebarea dacă omul este liber să vrea ori nu. Iar la aceasta s-a răspuns că în cele mai multe cazuri un om nu are libertatea să se abţină de la actul de voliţiune; că el trebuie să îndeplinească un act al voinţei sale, prin care acţiunea propusă este tradusă în fapt ori rămîne neînfăptuită. Cu toate acestea însă, există un caz în care omul are libertate în raport cu actul său de voinţă, anume atunci cînd este vorba de alegerea unui bine îndepărtat considerat ca ţel de urmărit. În această împrejurare, un om poate suspenda actul consecutiv alegerii sale, prin care ar fi determinat pentru sau împotriva lucrului propus, pînă cînd a cercetat îndeaproape dacă acesta este, în sine şi prin consecinţele lui, cu adevărat de natură să-l facă fericit sau nu. Căci o dată ce l-a ales şi, prin urmare, a devenit o parte a fericirii sale, îi trezeşte dorinţa, şi aceasta îi dă, pe măsura ei, o nelinişte care îi determină voinţa şi îl pune pe lucru în urmărirea a ceea ce a ales, în toate prilejurile care i se oferă. Şi aici noi putem vedea cum de se întîmplă că un om poate pe drept să-şi atragă o pedeapsă, deşi el este sigur că în toate acţiunile particulare pe care le vrea, el vrea şi în mod necesar vrea ceea ce judecă atunci că este bine. Căci, deşi voinţa lui este mereu determinată de ceea ce apreciază intelectul său că este bine, totuşi aceasta nu-l scuză de faptul că, printr-o alegere prea grăbită făcută de el însuşi, şi-a impus criterii greşite în ce priveşte binele şi răul, care, deşi false şi înşelătoare, au aceeaşi influenţă asupra întregii sale conduite viitoare, ca şi cum ar fi veritabile şi juste. El şi-a viciat propriul său gust, poartă răspunderea faţă de sine însuşi pentru boala sau moartea care decurg din aceasta. Legea eternă şi natura lucrurilor nu trebuie să fie alterate pentru a fi adaptate la alegerea sa rău dirijată. Dacă neglijenţa sau abuzul de libertate în ce priveşte cercetarea îndeaproape a tot ce ar fi contribuit în mod real şi cu adevărat la fericirea lui îl rătăcesc, urmările neplăcute care decurg de aici trebuie să fie imputate propriei sale alegeri. El a avut o putere de a amîna determinarea lui; această putere i-a fost dată pentru ca să poată examina şi ca să se poată îngriji de propria lui fericire şi să se ferească de a se înşela. Şi, într-o chestiune aşa de importantă şi avînd un interes atît de direct pentru sine, el nu putea socoti niciodată că era mai bine să se înşele decît să nu se înşele. Cele spuse pînă aici pot, de asemenea, să ne descopere motivul pentru care în această lume oamenii preferă lucruri diferite şi urmăresc fericirea pe căi opuse. Cu toate acestea însă, deoarece oamenii sînt totdeauna fermi şi

serioşi cînd e vorba de fericire şi de nenorocire, rămîne încă întrebarea cum de ajung oamenii adeseori să prefere ceea ce e mai rău în loc de ceea ce e mai bine şi să aleagă ceea ce, după propria lor mărturisire, i-a făcut nenorociţi.

§ 57. Pentru a explica de ce apucă oamenii pe căi diferite şi opuse, deşi toţi ţintesc să fie fericiţi, trebuie să examinăm de unde iau naştere feluritele nelinişti care determină voinţa ca să prefere o anumită acţiune voluntară.

1) *De la durerile corporale.* Unele dintre ele provin din cauze care nu se află în puterea noastră, precum sînt adeseori durerile corpului datorate lipsei de hrană, bolii sau unor vătămări externe, ca tortura etc., care, cînd sînt prezente şi violente, acţionează, de cele mai multe ori, cu putere asupra voinţei şi îndepărtează cursul vieţii oamenilor de la virtute, evlavie şi religie şi de la ceea ce credeau ei mai înainte că îi conduce spre fericire; iar aceasta se datoreşte faptului că nimeni nu se sileşte sau, datorită dezobişnuinţei, nu este în stare să trezească în sine, prin contemplarea binelui îndepărtat şi viitor, dorinţe îndeajuns de puternice faţă de acest bine pentru a echilibra neliniştea pe care o simte în acele chinuri fizice şi a-şi menţine voinţa fermă în alegerea acelor acţiuni care duc la fericirea viitoare. O ţară vecină a fost, în timpul din urmă, teatrul unor evenimente tragice de unde am putea lua exemple [284], dacă ne-ar trebui vreunul, iar lumea ne-a oferit destule cazuri în toate ţările şi epocile pentru a confirma acea observaţie comună: „*Necesitas cogit ad turpia*“ [285], şi de aceea avem un motiv temeinic să ne rugăm: „Şi nu ne duce pe noi în ispită!“

2) *De la dorinţe nepotrivite ce se nasc din păreri greşite.* Alte nelinişti se nasc din dorinţele noastre pentru binele absent, dorinţe totdeauna proporţionale cu părerea pe care ne-o facem despre acest bine absent şi care depind de această părere, precum şi de înclinarea pe care o avem pentru el; iar în aceste amîndouă privinţe sîntem expuşi la diverse rătăciri şi aceasta datorită propriei noastre greşeli.

§ 58. *Judecata noastră despre binele sau răul prezent este totdeauna dreaptă.* În primul rînd, voi examina judecăţile greşite pe care le fac oamenii cu privire la binele sau la răul viitor, prin care dorinţele lor sînt greşit îndrumate. Căci, în ceea ce priveşte fericirea şi nenorocirea prezentă, cînd sînt luate în considerare

numai ele singure, iar urmările sînt foarte îndepărtate, un om nu face niciodată o alegere nepotrivită ; el ştie ce îi place cel mai mult şi aceasta preferă el efectiv. Lucrurile, în privinţa plăcerii pe care o produc ele în prezent, sînt ceea ce par ; în acest caz, binele aparent şi cel real sînt totdeauna aceleaşi. Căci durerea (sau plăcerea) fiind întocmai atît de mare şi nu mai mare decît o simţim noi, binele (sau răul) prezent este în realitate atît de mare pe cît apare el. Şi, prin urmare, dacă fiecare acţiune a noastră s-ar încheia în ea însăşi şi n-ar atrage după ea nici o consecinţă, este neîndoios că n-am greşi niciodată în alegerea binelui şi am prefera totdeauna fără greş ceea ce este mai bine. Dacă ni s-ar înfăţişa aşezate alături suferinţele unei munci cinstite şi moartea prin foame şi frig, nimeni n-ar sta la îndoială ce să aleagă ; dacă s-ar oferi în acelaşi timp cuiva mijlocul de a-şi satisface o poftă actuală şi bucuriile cerului, el n-ar şovăi sau n-ar greşi în determinarea alegerii sale.

§ 59. Dar, acţiunile noastre voluntare nu produc, chiar în timpul săvîrşirii lor, toată fericirea sau nenorocirea care depind de ele, ci sînt cauze care precedă binele şi răul pe care îl aduc după ele şi îl atrag asupra noastră cînd ele însele au trecut şi încetează de a exista ; de aceea, dorinţele noastre ţintesc dincolo de bucuriile prezente şi poartă mintea către binele absent, după cîtă nevoie socotim că avem de el pentru făurirea sau sporirea fericirii noastre. Părerea pe care o avem cu privire la o asemenea nevoie de binele absent ne atrage spre el ; fără aceasta, noi nu sîntem mişcaţi de un bine absent. Căci, această fărîmă de capacitate cu care sîntem obişnuiţi, şi pe care ne dăm seama că o posedăm, nu îngăduie să ne bucurăm deodată decît de o singură plăcere ; iar aceasta, atunci cînd orice nelinişte e înlăturată, este, atîta timp cît durează, suficientă pentru a ne face să ne socotim fericiţi ; de aceea, orice bine îndepărtat şi chiar evident nu ne mişcă din cauză că nepăsarea şi bucuria pe care o avem sînt de ajuns pentru fericirea noastră prezentă, aşa că noi nu dorim să înfruntăm riscul unei schimbări, deoarece — fiind mulţumiţi, şi aceasta este suficient — ne şi socotim fericiţi ; căci cine este mulţumit este fericit. Dar de îndată ce vine vreo nelinişte, această fericire este tulburată şi noi ne punem din nou la lucru în goana după fericire.

§ 60. *Datorită unei judecăţi greşite cu privire la ceea ce formează o parte necesară din fericirea lor, adeseori oamenii nu urmăresc binele absent.* Prin urmare, înclinarea pe care o au oamenii de a conchide că ei pot fi fericiţi fără cel mai mare bine absent este o cauză importantă datorită căreia adeseori în oameni nu se trezeşte dorinţa pentru acest bine. Căci, în timp ce ei sînt stăpîniţi de asemenea gînduri, bucuriile unei stări viitoare nu-i mişcă [286]; ei au un interes neînsemnat ori o slabă nelinişte în privinţa acestora, iar voinţa, liberă de determinarea unor asemenea dorinţe, este lăsată să urmărească plăcerile mai apropiate şi să înlăture acele nelinişti pe care le simt atunci din cauza lipsei lor şi a dorinţelor arzătoare pentru ele. Dar dacă se schimbă felul de a vedea al unui om asupra acestor lucruri; dacă el vede că virtutea şi religia sînt necesare fericirii sale; dacă îşi aruncă ochii la starea viitoare de fericire sau de nenorocire şi vede pe Dumnezeul său, dreptul judecător, gata „să dea fiecărui om după faptele sale, dăruind viaţă veşnică celor care prin stăruinţă răbdătoare în făptuirea binelui caută gloria, onoarea şi nemurirea, iar asupra oricărui suflet care face rău revărsîndu-şi indignarea şi mînia, adînca mîhnire şi durerea"; atunci, spun eu, pentru acela care îşi reprezintă starea deosebită de fericire desăvîrşită sau de nenorocire nemăsurată care aşteaptă pe toţi oamenii după această viaţă, potrivit comportării lor de aici, regulile binelui şi ale răului, care guvernează alegerea lui, sînt cu totul schimbate; căci, deoarece nimic din plăcerea şi durerea din această viaţă nu poate fi în vreo proporţie cu nesfîrşita fericire sau extrema nenorocire a unui suflet în viaţa de apoi, acţiunile care se află în puterea lui vor fi preferate de el, nu după plăcerea sau durerea trecătoare care le însoţeşte sau care le urmează aici, ci după cum servesc ele pentru a-i asigura acea fericire desăvîrşită şi veşnică din viaţa ce va să vie.

§ 61. *O expunere mai amănunţită despre judecăţile greşite* [287]. Dar, pentru a expune mai în amănunt nenorocirea pe care oamenii şi-o atrag adeseori singuri, cu toate că ei urmăresc cu ardoare fericirea, trebuie să examinăm cum ajung lucrurile să fie înfăţişate dorinţelor noastre sub aparenţe înşelătoare, ceea ce se întîmplă datorită judecăţii greşite pe care ne-o facem cu privire la ele. Pentru a vedea cît de departe ajunge aceasta şi care sînt cauzele judecăţii greşite, trebuie să ne amintim că lucrurile sînt socotite drept bune sau rele într-un îndoit înţeles:

În primul rînd, ceea ce este propriu-zis bun sau rău nu este nimic altceva decît plăcerea sau durerea.

În al doilea rînd, nu numai plăcerea şi durerea prezentă, ci şi ceea ce prin puterea de a produce efecte, adică prin urmările sale, este în stare să ne procure plăcere după un interval de timp, reprezintă un obiect potrivit pentru dorinţele noastre şi poate mişca o creatură înzestrată cu simţul prevederii ; de aceea, sînt considerate ca fiind bune şi rele şi lucrurile urmate de plăcere şi durere.

§ 62. Judecata greşită, care ne rătăceşte şi face ca voinţa să se ataşeze adeseori de latura cea mai rea, are la bază deformarea diferitelor comparaţii ale binelui şi răului ce se află în lucrurile care ne pot produce plăcere şi durere. Judecata greşită despre care vorbesc eu aici nu este ceea ce un om poate gîndi despre determinarea altuia, ci ceea ce fiecare om trebuie să recunoască la el însuşi că este rău. Căci, deoarece eu mă sprijin pe un temei pe care îl socotesc sigur, anume că orice fiinţă raţională caută în mod real fericirea, care constă în a se bucura de plăcere fără ca aceasta să fie amestecată într-o măsură însemnată cu nelinişte, atunci numai datorită unei judecăţi greşite este posibil ca cineva să pună de bunăvoie în propria lui băutură vreun ingredient amar ori să lase la o parte ceva ce îi stă în putinţă şi care ar contribui la mulţumirea lui şi la realizarea fericirii sale. Nu voi vorbi aici despre acea înşelare care e consecinţa unei erori inevitabile, şi care abia merită numele de judecată greşită, ci de acea judecată greşită pe care fiecare om trebuie s-o recunoască în sinea lui ca atare.

§ 63. *Judecăţile greşite prilejuite de compararea prezentului şi viitorului.*

I. Prin urmare, în privinţa plăcerii şi durerii prezente, după cum am spus [288], mintea nu se înşală niciodată asupra a ceea ce este efectiv bine sau rău ; ceea ce constituie plăcerea mai mare sau durerea mai mare este în mod real întocmai aşa cum apare. Dar, deşi plăcerea şi durerea prezentă arată deosebirea şi gradele lor în chip aşa de limpede încît nu lasă loc greşelii, totuşi atunci cînd comparăm plăcerea sau durerea prezentă cu cele viitoare (ceea ce este de obicei cazul în cele mai însemnate determinări ale voinţei), noi facem adesea judecăţi greşite despre ele, măsurîndu-le după depărtarea diferită la care se află faţă de noi. După cum obiectele apropiate de ochi pot fi luate drept mai mari

decît cele de un volum mai mare care sînt îndepărtate, tot aşa se întîmplă şi cu plăcerile şi durerile; cea prezentă este în stare să învingă, iar cele îndepărtate pierd în ochii noştri cînd sînt puse alături de cele prezente. Astfel, cei mai mulţi oameni sînt înclinaţi, asemenea moştenitorilor risipitori, să considere că puţinul pe care îl au în mînă este mai bun decît grămada pe care le-o va aduce viitorul; şi astfel, pentru nişte nimicuri de care se bucură în clipa de faţă, ei renunţă la dobîndirea în viitor a unor lucruri de mare valoare. Dar că aceasta este o judecată greşită, oricine va trebui să admită, în orice ar consta plăcerea lui; deoarece ceea ce este viitor va ajunge cu siguranţă să fie prezent; şi deci, prezentînd acelaşi avantaj în ce priveşte apropierea, se va arăta în dimensiunile lui adevărate şi va dezvălui greşeala făcută cu bună ştiinţă de acela care a folosit, judecîndu-l, măsuri inegale. Dacă plăcerea de a bea ar fi însoţită, chiar în clipa în care un om îşi ridică paharul, de acel rău la stomac şi de acea durere de cap, care la unii oameni este sigur că urmează, eu cred că nici un om, orice plăcere ar găsi în păhărelele sale, nu ar mai lăsa vreodată ca, în aceste condiţii, vinul să-i atingă buzele, pe care totuşi, el îl înghite zilnic, aşa că omul alege ce este rău numai datorită iluziei produse de o mică diferenţă de timp [289]. Dar, dacă plăcerea sau durerea pot fi micşorate astfel numai datorită unei depărtări în timp de cîteva ore, cu cît mai mult vor fi ele micşorate, cînd este vorba de un interval de timp mai lung, în ochii unui om care nu va face, printr-o judecată temeinică, ceea ce va realiza timpul, adică nu va aduce la el obiectul, considerîndu-l ca prezent şi măsurîndu-i adevăratele dimensiuni! Acesta este felul în care ne înşelăm noi de obicei cu privire la plăcerea şi durerea luate în sine ori în ceea ce priveşte adevăratele grade de fericire sau de nenorocire; viitorul pierde în ochii noştri adevăratele-i dimensiuni, iar ceea ce este prezent e preferat ca fiind mai mare. Eu nu vorbesc aici despre judecata greşită prin care ceea ce este absent nu numai că e micşorat, dar este redus la zero, lucru care se întîmplă cînd oamenii se bucură de ceea ce se pot bucura în prezent şi pun cu tărie stăpînire pe ceea ce le face plăcere, trăgînd în mod greşit concluzia că de aici nu va ieşi nimic rău; căci aceasta nu se întemeiază pe compararea mărimii binelui şi răului viitor, chestiune de care vorbim noi aici, ci constă într-o alt fel de judecată greşită, care se referă la bine sau la rău, considerate drept cauză şi mijloc de procurare a plăcerii sau durerii ce vor decurge din el.

§ 64. *Cauzele judecății greșite prilejuite de compararea prezentului și viitorului.* Mie mi se pare că slaba și strîmta capacitate a minții noastre este cauza datorită căreia noi judecăm greșit atunci cînd comparăm plăcerea sau durerea prezentă cu cea viitoare. Noi nu ne putem bucura pe deplin de două plăceri deodată și cu atît mai puțin ne putem bucura de vreo plăcere în timp ce ne stăpînește durerea. Plăcerea prezentă, dacă nu este atît de slabă încît să fie aproape inexistentă, umple mărginita noastră ființă și deci cuprinde întreaga minte, încît abia îngăduie vreun gînd cu privire la lucrurile absente; ori dacă printre plăcerile noastre se mai află unele care nu sînt destul de puternice pentru a ne împiedica cu desăvîrșire să reflectăm la lucrurile îndepărtate, totuși nouă ne este atîta silă de durere, încît o picătură din ea ne stinge toate plăcerile; un pic din ceva amar amestecat în paharul nostru nu mai lasă acolo nici un gust dulce. De aici vine că noi dorim cu orice preț să scăpăm de răul prezent, despre care sîntem înclinați să credem că nu poate fi compensat de nici un bine absent, din cauză că, apăsați de durerea prezentă, nu ne socotim în stare să trăim gradul cel mai redus de fericire. Plîngerile zilnice ale oamenilor sînt o puternică dovadă despre aceasta; suferința pe care o încearcă fiecare în clipa de față este cea mai grea dintre toate și îi auzim pe unii în chinuri cum strigă :„ Orice altă durere decît aceasta! Nimic nu poate fi mai greu de îndurat decît ceea ce sufăr eu acum!" Și de aceea, toate străduințele și gîndurile noastre țintesc înainte de toate spre înlăturarea răului prezent, ca primă condiție necesară pentru dobîndirea fericirii noastre, orice s-ar întîmpla după aceea. Nimic nu poate să întreacă ori cel mult să egaleze chinul care ne apasă așa de tare, socotim noi exasperați. Și din pricină că abținerea de la o plăcere prezentă ce ni se oferă constituie o durere, și adeseori chiar una foarte mare, dacă dorința e aprinsă de un obiect apropiat și ademenitor — nu este nici o mirare că ea acționează în același chip ca și durerea, reducînd în mintea noastră proporțiile a ceea ce este viitor, și ne împinge, ca să spunem așa, cu ochii legați, în brațele ei.

§ 65. Adăugați la aceasta faptul că binele absent sau, ceea ce este același lucru, plăcerea viitoare, îndeosebi dacă este de un fel pe care nu-l cunoaștem, rareori este în stare să țină în cumpănă vreo neliniște produsă, fie de o durere, fie de o dorință prezentă. Căci, această plăcere viitoare nedepășind în intensitate

ceea ce vor simţi oamenii cînd se vor bucura în mod efectiv de ea, ei sînt destul de înclinaţi s-o micşoreze, pentru a o face să cedeze locul vreunei dorinţe prezente şi conchid în sinea lor că se prea poate ca atunci cînd vor ajunge s-o încerce, să nu corespundă cu ceea ce se spune despre ea în general, adică cu părerea obişnuită a oamenilor în privinţa ei, deoarece ei au văzut adeseori că nu numai ceea ce alţii au ridicat în slavă, dar şi lucrul de care s-au bucurat ei înşişi cîndva, cu mare plăcere şi desfătare, s-a dovedit fără gust sau respingător altă dată, şi, de aceea, ei nu văd în acest bine absent nimic pentru care ar trebui să renunţe la o plăcere prezentă. Dar ei trebuie să recunoască că acesta este un fel greşit de a judeca atunci cînd este aplicat la fericirea altei vieţi, afară numai dacă nu vor spune că Dumnezeu nu-i în stare să-i facă fericiţi pe cei cărora le-a hărăzit fericirea [290]. Căci, întrucît cealaltă viaţă este menită unei stări de fericire, trebuie fără doar şi poate ca ea să fie potrivită năzuinţei şi dorinţei oricui ; dacă am presupune că gusturile lor sînt pe atît de deosebite acolo pe cît sînt ele aici, încă şi atunci mana cerească va fi pe placul cerului gurii al oricăruia. Dar am vorbit îndeajuns despre judecata greşită pe care ne-o facem cu privire la plăcerea şi la durerea prezentă şi viitoare, atunci cînd, comparîndu-le una cu alta, cea absentă este considerată ca viitoare.

§ 66. *Judecăţile greşite prilejuite de examinarea consecinţelor acţiunilor.*

II. Cît despre lucrurile bune sau rele, prin consecinţele lor şi prin însuşirea pe care o au ele de a ne procura binele sau răul în viitor, noi le judecăm greşit în mai multe feluri :

1. Atunci cînd judecăm că aceste lucruri nu ne pot face atîta rău cît pot face ele cu adevărat.

2. Atunci cînd judecăm că, deşi importanţa consecinţelor este atît de mare pe cît este ea în realitate, totuşi nu este aşa de sigur că nu se poate întîmpla într-alt fel ori că nu se poate evita consecinţa prin unele mijloace ca, de pildă, prin străduinţă, prin îndemînare, printr-o schimbare a comportării, prin căinţă etc. Ar fi uşor de arătat în amănunt că acestea sînt moduri greşite de a judeca, dacă le-aş cerceta pe larg unul cîte unul ; dar eu voi face menţiunea generală că a primejdui un bine mai mare pentru unul mai mic, pe baza unor presupuneri nesigure şi înainte de a examina cum se cuvine chestiunea, potrivit cu importanţa ei şi

cu interesul pe care îl avem de a nu ne înşela, constituie un fel de a proceda foarte greşit şi neraţional. Aceasta, socot eu, trebuie s-o recunoască oricine, îndeosebi dacă ţine seama de cauzele obişnuite ale acestei judecăţi greşite, dintre care cîteva sînt cele ce urmează.

§ 67. *Cauzele acestui fel de judecată greşită:* I. *Ignoranţa.* Cel ce judecă fără să se informeze în cea mai mare măsură ce-i stă în putinţă nu poate să evite de a judeca greşit. II. *Neatenţia.* Atunci cînd un om lasă să-i scape chiar ceea ce el cunoaşte. Aceasta este o ignoranţă falsă şi momentană, care ne rătăceşte judecata tot atîta de mult cît şi cealaltă. A judeca înseamnă, ca să spunem aşa, a face soldul unui cont şi a stabili în care parte e mai mult. Dacă, prin urmare, o parte a contului este adunată în grabă şi mai multe sume care ar fi trebuit să intre în calcul sînt pierdute din vedere şi lăsate la o parte, această grabă dă naştere la o judecată tot aşa de greşită ca şi cum ar fi vorba de o ignoranţă veritabilă. Cauza cea mai obişnuită a acestui fapt este precumpănirea vreunei plăceri sau dureri prezente, amplificată de către natura noastră slabă şi impresionabilă, asupra căreia ceea ce este prezent lucrează în chipul cel mai puternic. Pentru a potoli această precipitare, am fost înzestraţi cu intelect şi raţiune, dacă voim să le întrebuinţăm aşa cum se cuvine pentru a scurta şi a observa lucrurile şi, apoi, a le judeca. Fără libertate, intelectul n-ar fi de nici un folos, iar fără intelect, libertatea (dacă ar mai putea exista) n-ar însemna nimic[291]. Dacă un om vede ce i-ar face bine sau rău, ce l-ar face fericit sau nenorocit, fără a fi în stare să se mişte cu un pas către unul sau să se îndepărteze cu un pas de celălalt, la ce bun să mai aibă vedere? Iar pentru acela care are libertatea de a orbecăi într-o întunecime desăvîrşită, cu cît este mai bună această libertate decît aceea pe care ar avea-o dacă ar fi împins în sus şi în jos ca un balonaş de către forţa vîntului? Căci este o neînsemnată deosebire între a primi un impuls orb dinafară şi a primi un asemenea impuls din interior. Prin urmare, cel dintîi şi cel mai mare folos al libertăţii este acela de a împiedica precipitarea oarbă, iar cea mai însemnată sarcină a ei este să stea liniştită, să deschidă ochii, să privească împrejur şi să vadă care sînt urmările a ceea ce sîntem pe cale să făptuim, în măsura impusă de importanţa chestiunii. Nu voi cerceta aici mai în adîncime cît de mult contribuie, fiecare în parte, la aceste

judecăţi greşite, atunci cînd se iveşte prilejul, lenea şi neglijenţa, pornirea şi patima, precumpănirea obiceiului sau a antipatiilor dobîndite. Voi adăuga numai o altă judecată greşită, pe care cred că este necesar s-o menţionez, din cauză că se poate să fie prea puţin luată în seamă, deşi are o mare înrîurire asupra comportării oamenilor.

§ 68. *Despre judecata greşită cu privire la ceea ce este necesar fericirii noastre.* Toţi oamenii doresc fericirea, aceasta este neîndoielnic; dar, după cum am remarcat, atunci cînd au scăpat de durere, ei sînt înclinaţi să se dedea oricărei plăceri care le stă la îndemînă sau pe care obiceiul i-a făcut s-o îndrăgească, şi să-şi afle mulţumirea în ea; aşa că, fiind fericiţi, pînă cînd o nouă dorinţă, umplîndu-i de nelinişte le tulbură acea fericire şi le arată că nu sînt fericiţi, pînă atunci ei nu privesc mai departe şi nici voinţa nu le este determinată la vreo acţiune în urmărirea vreunui alt bine cunoscut sau aparent. Căci, deoarece noi găsim că nu ne putem bucura de toate felurile de bine, ci că unul înlătură pe altul, nu ne alegem ca obiect al dorinţelor noastre fiecare bine ce pare mai mare decît numai dacă îl socotim necesar fericirii noastre; dacă noi credem că putem fi fericiţi fără el, nu ne mişcă; acesta este un alt prilej de a judeca greşit, neprivind ca necesar pentru fericirea noastră ceea ce în realitate este necesar, greşeală care ne îndrumează rău, şi în alegerea binelui către care ţintim şi, foarte des, în privinţa mijloacelor care ne duc la el, atunci cînd este un bine îndepărtat. Dar în orice chip s-ar înşela un om, — fie datorită faptului că-şi leagă fericirea de ceva care în realitate n-o poate procura, fie datorită nesocotirii mijloacelor cu ajutorul cărora poate fi dobîndit binele absent, considerîndu-le ca nefiind necesare pentru aceasta, — atunci cînd omul nu-şi atinge marea sa ţintă, fericirea, va recunoaşte că n-a judecat aşa cum trebuie. La această greşeală contribuie neplăcerea, reală sau presupusă, pe care o pricinuiesc acţiunile ce duc la această ţintă, deoarece oamenilor le pare ceva tare absurd să se facă singuri nefericiţi pentru ca să ajungă la fericire, încît ei nu se hotărăsc lesne la aceasta.

§ 69. *Noi putem modifica plăcerea sau neplăcerea pe care o găsim în lucruri.* Aşadar, ultima întrebare privitoare la această chestiune este dacă omului îi stă în putinţă să modifice plăcerea sau neplăcerea ce însoţeşte orice fel de acţiune, ceea ce este

vădit că el poate face în multe cazuri. Oamenii pot şi ar trebui să-şi corecteze gusturile spre a găsi plăcere în lucrurile care sînt efectiv neplăcute sau despre care ei cred că nu au ceva plăcut. Gusturile minţii sînt tot aşa de variate ca şi acelea ale corpului şi, la fel ca acestea, pot, de asemenea, să fie modificate ; şi este o greşeală să credem că oamenii nu pot schimba, în plăcere şi dorinţă, dezgustul şi indiferenţa cu care privesc unele acţiuni, pentru aceasta fiind de ajuns să facă numai ceea ce le stă în putinţă. O examinare făcută aşa cum se cuvine va duce la acest rezultat în unele cazuri, iar practica, străduinţa şi obiceiul, în cele mai multe. Pîinea ori tutunul pot fi nesocotite chiar dacă sînt înfăţişate ca folositoare sănătăţii, din cauza unei indiferenţe sau a unui dezgust faţă de ele ; raţiunea şi reflecţia asupra lor le recomandă mai întîi şi omul începe să le încerce, iar la consumarea lor se vede că sînt plăcute ori obişnuinţa le face să fie astfel. Că tot aşa stau lucrurile şi în privinţa virtuţii, aceasta este foarte evident. Acţiunile sînt plăcute sau neplăcute, fie în ele însele, fie privite ca mijloace pentru atingerea unui ţel mai important sau mai de dorit. Dacă cineva mănîncă nişte bucate bine gătite, care sînt pe gustul său, aceasta îi poate mişca spiritul prin însăşi plăcerea care însoţeşte acţiunea de a mînca, fără legătură cu vreun alt scop ; gîndul la plăcerea pe care o dau sănătatea şi vigoarea (la care ajută mîncarea) poate adăuga o nouă savoare susceptibilă să-l facă pe un om să înghită o doctorie rea la gust. În ultimul dintre aceste cazuri, o acţiune devine mai mult sau mai puţin plăcută numai prin meditarea asupra scopului şi prin faptul că sîntem mai mult sau mai puţin convinşi că acţiunea ne conduce spre acel ţel sau că are o legătură necesară cu el ; dar plăcerea acţiunii în sine se dobîndeşte şi sporeşte cel mai bine prin obişnuinţă şi practică [292]. Încercările ne împacă adesea cu ceea ce noi priveam de la distanţă cu silă şi, prin repetiţii, ne obişnuim să ne placă ceea ce se poate să nu ne fi plăcut la cea dintîi încercare. Deprinderile exercită asupra noastră o puternică atracţie şi ne fac să fim prinşi cu tărie în mreje de tihna şi de plăcerea pe care o găsim în lucrurile cu care ne obişnuim, încît noi nu ne putem abţine de a săvîrşi acţiunile care, datorită practicării obişnuite, au devenit a doua noastră natură, făcîndu-ni-le prin aceasta plăcute, şi nici nu putem cel puţin să fim liniştiţi dacă le trecem cu vederea. Cu toate că acest lucru este foarte limpede şi experienţa fiecăruia îi arată că poate face aşa ceva, totuşi aceasta este o latură atît de puţin luată în seamă a comportării oamenilor, în urmărirea fericirii lor, încît

ar putea fi socotit drept un paradox să spui că oamenii pot face ca lucrurile sau acţiunile să le fie mai mult sau mai puţin plăcute, îndreptînd prin aceasta acele înclinări ale minţii cărora li se pot pune pe bună dreptate în seamă o mare parte a rătăcirilor lor. Deoarece moda şi părerile îndeobşte recunoscute au stabilit noţiuni greşite, iar educaţia şi obiceiul au înrădăcinat deprinderi rele, adevăratele valori ale lucrurilor sînt deplasate, iar gustul oamenilor este pervertit. Ar trebui să ne dăm osteneală ca să îndreptăm toate acestea, formîndu-ne deprinderi opuse care să ne modifice plăcerile şi să ne facă plăcut ceea ce este necesar fericirii noastre sau contribuie la ea. Acest lucru trebuie să recunoască oricine că-l poate face, iar atunci cînd va fi pierdut fericirea şi va da peste el nenorocirea, va recunoaşte că a greşit nesocotindu-l şi se va condamna pentru aceasta ; şi eu întreb pe fiecare dacă n-a făcut adeseori astfel.

§ 70. *A prefera viciul în locul virtuţii constituie în mod evident o judecată greşită.* Nu mă voi opri mai mult asupra judecăţilor greşite şi nici asupra nesocotirii a ceea ce le stă oamenilor în putere, căi pe care, dacă ei apucă, se rătăcesc. Aceasta ar putea alcătui un volum şi nu-mi revine mie să-l scriu. Dar orice noţiuni false sau orice nesocotire ruşinoasă a ceea ce le stă oamenilor în putinţă i-ar abate din calea către fericire şi i-ar împinge pe cu totul alte cărări ale vieţii, după cum vedem că se întîmplă ; totuşi este sigur că morala, aşezată pe temeliile ei adevărate, nu poate să nu determine alegerea cuiva, numai să vrea el să mediteze ; iar acela care nu vrea să fie o fiinţă atît de raţională, încît să reflecteze cu seriozitate asupra fericirii şi nenorocirii infinite, trebuie neapărat să se condamne că nu-şi întrebuinţează intelectul aşa cum ar trebui. Recompensele şi pedepsele din cealaltă viaţă, pe care atotputernicul le-a stabilit pentru a-i face pe oameni să dea ascultare legii sale, au destulă greutate ca să ne determine alegerea, împotriva oricăror plăceri sau dureri pe care ni le poate pune în faţă această viaţă, chiar dacă starea veşnică este considerată numai ca posibilă, lucru de care nimeni nu se poate îndoi. Acela care va admite că o fericire desăvîrşită şi infinită este singura urmare cu putinţă a unei vieţi de fapte bune pe pămînt, iar starea contrară, — răsplata posibilă a uneia de fapte rele, trebuie să admită că judecă foarte greşit dacă nu trage concluzia că o viaţă virtuoasă unită cu nădejdea fermă într-o fericire veşnică, ce poate veni, este de preferat unei vieţi vicioase, care e însoţită de teama de acea groaznică stare de chinuri care

e foarte posibil să dea peste vinovat, ori în cel mai bun caz, de aşteptarea îngrozitoare şi plină de nesiguranţă a nimicirii. Deşi este vădit că lucrurile stau aşa, — chiar dacă viaţa virtuoasă de aici nu ar avea parte decît de durere, iar cea vicioasă numai de plăcere, — totuşi ele se prezintă de cele mai multe ori cu totul altfel, căci cei porniţi pe rele nu prea au de ce să se fălească cu cîştigul lor chiar în starea de care se bucură în prezent, ba, cîntărind bine totul, eu socot că ei au chiar aici partea cea mai rea. Dar cînd fericirea nesfîrşită este pusă într-un taler al balanţei, iar nenorocirea infinită în celălalt, dacă ceea ce i se poate întîmpla mai rău omului cucernic, dacă ar judeca greşit, este cel mai mare cîştig pe care îl poate dobîndi cel rău dacă judecă bine, cine se poate pune în primejdie decît numai dacă nu s-a smintit ? Care om în toate minţile ar prefera să se expună primejdiei posibile a unei nenorociri infinite, primejdie, prin înfruntarea căreia, chiar dacă scapă de ea, nu cîştigă totuşi nimic ? Pe cîtă vreme, dimpotrivă, omul cuminte nu riscă nimic pentru dobîndirea posibilă a fericirii infinite, dacă aşteptarea lui nu se împlineşte. Dacă omul virtuos are dreptate, el este veşnic fericit, dacă se înşală, nu este nenorocit, ci nu simte nimic [293]. Pe de altă parte, dacă cel vicios are dreptate, el nu este fericit ; dacă se înşală, el este nesfîrşit de nenorocit. Nu este oare una dintre judecăţile în chipul cel mai vădit greşite aceea de a nu vedea pe dată ce trebuie să prefere omul în acest caz ? Eu m-am abţinut să spun ceva despre certitudinea sau probabilitatea unei stări viitoare, urmărind aici să arăt judecata greşită pe care, după cum oricine trebuie să recunoască, o face, pe baza propriilor sale principii, oricare ar fi ele, cel care, după o reflecţie oarecare, preferă scurtele plăceri ale unei vieţi vicioase, în vreme ce ştie, şi nu poate fi decît sigur de aceasta, că o viaţă viitoare este cel puţin cu putinţă.

§ 71. *Recapitulare* [294]. Pentru a încheia această cercetare asupra libertăţii umane, care, aşa cum se prezenta înainte, eu însumi mă temeam la început să nu cuprindă vreo greşală, iar un foarte judicios prieten de-al meu bănuia aşa ceva chiar de la publicarea ei, deşi n-a putut să-mi arate ce anume, m-am apucat să revizuiesc amănunţit acest capitol, în care dînd peste o scăpare cu totul neînsemnată şi care abia se putea observa, pe care o făcusem punînd un cuvînt în aparenţă indiferent în locul altuia, această descoperire m-a dus la actualul meu fel de a vedea lucrurile, pe care aici, în această a doua ediţie, îl supun lumii învăţate şi care, pe scurt, este acesta : libertatea este o putere de a acţiona sau

de a nu acţiona, după cum indică mintea [295]. Puterea de a dirija facultăţile active spre mişcare ori spre repaus în fiecare caz în parte este ceea ce numim „voinţă". Ceea ce, în şirul acţiunilor noastre voluntare, determină voinţa la vreo schimbare în activitatea noastră, este o nelinişte prezentă ce provine din dorinţă sau este cel puţin însoţită de ea. Dorinţa este totdeauna trezită de rău, în scopul de a scăpa de el, din cauză că o eliberare totală de durere alcătuieşte totdeauna o parte necesară a fericirii noastre ; dar nu orice bine mişcă totdeauna dorinţa, ba chiar nici orice bine mai mare, pentru că nu poate face parte sau nu poate fi socotit ca constituind o parte necesară a fericirii noastre ; căci tot ceea ce dorim este numai să fim fericiţi [296]. Deşi însă această dorinţă generală de fericire lucrează neîncetat şi în mod invariabil, totuşi noi putem amîna satisfacerea unei anumite dorinţe şi împiedica determinarea voinţei la o acţiune care contribuie la aceasta, pînă cînd am examinat temeinic dacă acel anumit bine, care ni se înfăţişează şi pe care îl dorim noi atunci, alcătuieşte o parte a fericirii noastre reale, ori dacă e compatibil sau incompatibil cu ea. Rezultatul judecăţii noastre, ce urmează acelei examinări, este ceea ce determină în ultimă instanţă pe om, care nu ar putea fi liber dacă voinţa lui ar fi determinată de altceva în afară de propria lui dorinţă, călăuzită de propria lui judecată [297]. Eu ştiu că după părerea unora libertatea constă într-o indiferenţă a omului premergătoare determinării voinţei sale. Aş dori ca cei care stăruiesc aşa de mult asupra unei asemenea „indiferenţe premergătoare", cum o numesc ei, să ne spună limpede dacă această presupusă indiferenţă precede gîndului şi judecăţii intelectului, precum şi hotărîrii voinţei. Căci este destul de greu să o situăm între ele, adică imediat după judecata intelectului şi înainte de determinarea voinţei, din cauză că determinarea voinţei urmează imediat după judecata intelectului [298] ; iar a considera că libertatea constă într-o indiferenţă anterioară gîndului şi judecăţii mi se pare că înseamnă a considera că libertatea constă într-o stare de întunecime, în care nu putem nici vedea, nici spune nimic despre ea, ori, cel puţin, înseamnă a o atribui unui subiect care nu este susceptibil de libertate, nici un agent nefiind socotit capabil de libertate decît ca urmare a gîndului şi a judecăţii. Eu nu sînt dificil în privinţa felului de exprimare şi de aceea consimt să spun, împreună cu cei cărora le place să vorbească astfel, că libertatea constă în indiferenţă ; dar într-o indiferenţă care rămîne după efectuarea judecăţii intelectului, ba chiar după determinarea voinţei ; iar aceasta

nu este o indiferenţă a omului (căci o dată ce a judecat care este cel mai bun lucru pe care îl are de făcut, adică să acţioneze ori să se abţină de a acţiona, el nu mai este indiferent), ci o indiferenţă a puterilor active ale omului, care, rămînînd deopotrivă de capabile să acţioneze ori să se abţină de a acţiona [299] după hotărîrea voinţei, precum şi înainte de aceasta, ele se află într-o stare care, dacă vreţi, poate fi numită „indiferenţă" ; şi omul este liber atîta cît se întinde această indiferenţă, nu mai mult. De pildă, eu am puterea să-mi mişc mîna ori s-o las în repaus ; acestei puteri active îi este indiferentă mişcarea sau nemişcarea mîinii mele ; eu sînt deci cu desăvîrşire liber în această privinţă. Voinţa mea determină acea putere activă la repaus ; eu sînt încă liber dat fiind că indiferenţa puterii mele active de a acţiona sau de a nu acţiona dăinuieşte mai departe ; puterea de a-mi mişca mîna nu este cîtuşi de puţin slăbită prin determinarea voinţei mele, care acum ordonă repausul ; indiferenţa acelei puteri de a acţiona sau de a nu acţiona este întocmai aşa cum a fost înainte, ceea ce se va arăta dacă voinţa o pune la încercare, poruncind contrariul. Dar dacă în timp ce mîna mea se află în repaus, ea este apucată pe neaşteptate de o paralizie, indiferenţa acelei puteri active se pierde şi, o dată cu ea, libertatea mea ; eu nu mai am libertate în această privinţă, ci sînt supus necesităţii de a-mi lăsa mîna în repaus. Pe de altă parte, dacă mîna îmi este pusă în mişcare de o convulsie, indiferenţa acelei facultăţi active este înlăturată de acea mişcare şi libertatea mea dispare în acest caz, pentru că sînt supus necesităţii de a mi se mişca mîna. Am adăugat acestea pentru a arăta în anume ce fel de indiferenţă constă, după cum mi se pare mie, libertatea şi a arăta că ea nu poate consta în nici o altă indiferenţă, reală sau imaginară.

§ 72. A avea noţiuni exacte despre natura şi întinderea libertăţii este o chestiune de o însemnătate atît de mare, încît sper că mi se va ierta această digresiune, la care m-a dus încercarea mea de a o limpezi. Ideile de voinţă, voliţiune, libertate şi necesitate mi-au ieşit în cale în chip firesc în acest capitol despre putere. Într-o ediţie anterioară a acestui tratat, am expus gîndurile mele cu privire la ele, potrivit părerii pe care o aveam atunci, iar acum, ca un iubitor al adevărului şi nu ca un adorator al propriilor mele concepţii, mărturisesc o oarecare modificare a opiniei mele, pentru care socotesc că am descoperit temeiuri. În ceea ce am scris mai întîi, eu am urmat adevărul cu o sinceră imparţialitate acolo unde

credeam că mă conduce el. Dar, deoarece nu sînt într-atît de trufaş încît să-mi închipui că nu pot greşi şi nici de atîta rea-credinţă încît să-mi ascund greşelile de teamă să nu-mi pătez reputaţia, nu mi-a fost ruşine să public, însufleţit numai de aceeaşi sinceră năzuinţă către adevăr, ceea ce o cercetare mai riguroasă m-a făcut să gîndesc. Dar nu este cu neputinţă ca unii să considere mai corecte noţiunile mele de la început, alţii (după cum am şi găsit) pe acestea din urmă, iar alţii nici pe unele, nici pe altele. Eu nu mă voi mira cîtuşi de puţin de această diversitate a părerilor oamenilor, întrucît raţiunea face foarte rar deducţii imparţiale cu privire la chestiunile controversate, iar deducţiile exacte privitoare la noţiunile abstracte nu sînt aşa de lesne de făcut, îndeosebi dacă au oarecare lungime. Şi de aceea m-aş socoti foarte îndatorat oricui ar limpezi în mod cinstit această chestiune a libertăţii, înlăturînd toate nedumeririle ce mai pot rămîne în această privinţă, fie că se sprijină pe principiile stabilite de mine, fie pe oricare altele.

Înainte de a încheia acest capitol, poate că ar fi potrivit cu scopul urmărit de noi şi ne-ar ajuta să ne formăm concepţii mai limpezi despre putere, dacă am face ca mintea noastră să prindă cu ceva mai multă exactitate în ce constă acţiunea. Am spus mai sus [300] că nu avem idei decît despre două feluri de acţiuni, şi anume : mişcarea şi gîndirea. În adevăr, deşi acestea sînt denumite şi socotite „acţiuni“, totuşi, dacă le vom examina mai îndeaproape, nu se vor arăta întotdeauna a fi în chip desăvîrşit aşa ceva [301]. Căci, dacă nu mă înşel, există exemple de ambele feluri, care, la o examinare făcută cum trebuie, se va vedea că sînt mai degrabă pasiuni decît acţiuni şi că, prin urmare, ele sînt în această măsură pur şi simplu efecte de puteri pasive în acele subiecte, care trec totuşi, datorită lor, drept agenţi. Căci, în aceste exemple, substanţa, în care se află mişcare sau gînd, primeşte numai dinafară impresia prin care este pusă în acea acţiune ; aşa că ea acţionează numai prin capacitatea pe care o are de a primi o asemenea impresie de la un agent extern oarecare ; drept care, o astfel de putere nu este propriu-zis o putere activă, ci numai o capacitate pasivă a subiectului. Uneori substanţa sau agentul se pune în acţiune prin propria-i putere, şi aceasta este propriu-zis putere activă. Numim „acţiune“ orice modificare a unei substanţe, prin care aceasta produce vreun efect ; de pildă, dacă o substanţă solidă acţionează prin mişcare asupra altei substanţe sau modifică ideile sensibile ale acesteia, noi dăm acestei modificări a mişcării denu-

mirea de „acţiune". Cu toate acestea însă, dacă o examinăm bine, această mişcare din substanţa solidă nu este decît o pasiune dacă substanţa primeşte mişcarea numai de la un agent extern oarecare. Aşa că puterea activă de mişcare nu se află în nici o substanţă care, aflîndu-se în stare de repaus, nu poate începe mişcarea în ea însăşi sau în altă substanţă [302]. La fel, în gîndire, puterea de a primi idei sau gînduri prin acţiunea vreunei substanţe externe se numeşte „putere de a gîndi" [303] ; dar aceasta este numai o putere pasivă ori o simplă capacitate. Dimpotrivă, a ne putea reaminti, la alegerea noastră, idei absente şi a le compara pe acelea dintre ele pe care socotim noi că e nimerit să le comparăm, iată ce este o putere activă. Această reflecţie poate fi de un oarecare folos pentru a ne feri de greşeli cu privire la puteri şi acţiuni, greşeli în care gramatica şi felul obişnuit de exprimare în diferite limbi ne pot face să cădem, întrucît ceea ce se exprimă prin verbele pe care gramaticii noştri le numesc „active" nu înseamnă totdeauna acţiune ; de pildă, propoziţiile : „văd luna sau o stea" ori „simt căldura soarelui", deşi au verbe active, nu înseamnă în mine vreo acţiune prin care eu lucrez asupra acelor substanţe, ci primirea ideilor de lumină, rotunjime şi căldură, în care eu nu sînt activ, ci pur pasiv, neputînd evita de a le primi, în poziţia pe care o au ochii sau corpul meu. Dar cînd îmi întorc ochii în altă parte sau îmi feresc corpul de razele soarelui sînt propriu-zis activ, din cauză că, după propria mea alegere şi printr-o putere ce se află în mine însumi, mă pun în mişcare. O asemenea acţiune este produsul unei puteri active.

§ 73. Şi astfel, am înfăţişat pe scurt un tablou al ideilor noastre originare, din care provin şi din care sînt alcătuite toate celelalte, pe care, dacă aş vrea să le privesc ca filozof, examinînd îndeaproape cauzele de care depind şi cercetînd din ce sînt ele alcătuite, cred că toate ar putea fi reduse la aceste foarte puţine idei primare şi originare [304], adică : întinderea, soliditatea şi mobilitatea sau puterea de a fi mişcat, — idei pe care le primim, de la corp, pe calea simţurilor noastre ; perceptivitatea sau puterea de a percepe ori de a gîndi şi motivitatea sau puterea de a mişca, — idei pe care le primim, pe calea reflecţiei, de la mintea noastră. Rog stăruitor să mi se îngăduie să mă folosesc de aceşti doi termeni noi [305], pentru a evita primejdia ca, folosindu-i pe cei obişnuiţi, care sînt echivoci, să fiu greşit înţeles. Dacă adăugăm la aceste idei existenţa, durata şi numărul, care ţin de senzaţie şi de re-

flecţie, poate că avem toate ideile originare, pe care se bazează restul. Căci prin acestea, socot eu, s-ar putea explica natura culorilor, a sunetelor, a gusturilor, a mirosurilor şi a tuturor celorlalte idei pe care le avem, numai dacă am avea facultăţi destul de pătrunzătoare pentru a percepe în mod distinct modificările de întindere şi mişcările corpurilor minuscule care produc în noi aceste diferite senzaţii[306]. Dar scopul pe care-l urmăresc eu acum este numai de a cerceta cunoaşterea pe care o are mintea despre lucruri (cu ajutorul acelor idei şi trăsături pe care Dumnezeu a făcut-o capabilă să le recepteze de la ele) şi felul în care ajunge mintea la acea cunoaştere, mai degrabă decît a cerceta cauzele acelor idei şi trăsături sau modul în care sînt ele produse; aşa că nu mă voi apuca, împotriva scopului acestui eseu, să cercetez ca un fizician constituţia specială a corpurilor şi alcătuirea exterioară a părţilor prin care ele au puterea de a produce în noi ideile calităţilor lor sensibile. Nu voi intra mai adînc în această cercetare, întrucît pentru ţelul urmărit de mine ajunge să observ că aurul sau şofranul au puterea de a produce în noi ideea de galben, iar zăpada sau laptele, ideea de alb, ceea ce noi putem dobîndi numai prin vedere, fără a cerceta îndeaproape structura părţilor acelor corpuri sau formele deosebite ori mişcarea particulelor care sînt reflectate de ele pentru a produce în noi acea anumită senzaţie; cu toate că atunci cînd am vrea să trecem dincolo de simplele idei ale minţii noastre şi să cercetăm cauzele lor, nu am putea concepe ca într-un obiect perceptibil să se afle altceva, prin care el să producă în noi diferite idei, decît o anumită mărime, formă, număr, structură şi mişcare a părţilor lui imperceptibile.

CAPITOLUL XXII

DESPRE MODURILE MIXTE

§ 1. *Ce sînt modurile mixte*[307]. După ce, în capitolele precedente, am tratat despre modurile simple şi am dat diferite exemple despre unele dintre cele mai însemnate din ele pentru a arăta ce sînt şi cum ajungem să le dobîndim, acum trebuie să examinăm, în al doilea rînd, pe acelea pe care le desemnăm prin denumirea de „obligaţie“, „beţie“, „minciună“ etc., pe care, întrucît ele con-

stau în felurite combinaţii de idei simple de diferite specii, le-am numit „moduri mixte" pentru a le deosebi de modurile mai simple, care constau numai din idei simple de acelaşi fel. De asemenea, deoarece aceste moduri mixte sînt astfel de combinaţii de idei simple care nu sînt privite ca semne caracteristice ale vreunor fiinţe reale, cu o existenţă bine stabilită, ci sînt idei izolate şi independente, îmbinate de către minte, ele se deosebesc prin aceasta de ideile complexe de substanţe.

§ 2. *Ele sînt formate de către minte.* Experienţa ne arată că mintea este cu totul pasivă în privinţa ideilor sale simple şi că le primeşte pe toate de la existenţa şi acţiunile lucrurilor, aşa cum le prezintă senzaţia sau reflecţia, fără a fi în stare să formeze vreuna. Dar, dacă examinăm cu luare aminte aceste idei pe care eu le numesc „moduri mixte", de care vorbim acum, vom vedea că ele au o origine cu totul deosebită. Mintea exercită adesea o putere activă în formarea acestor felurite combinaţii; căci o dată ce a fost înzestrată cu idei simple, ea poate să le unească în diferite combinaţii şi să alcătuiască în acest fel o mulţime variată de idei complexe fără a examina dacă ele există astfel adunate laolaltă în natură. Şi eu cred că de aici vine denumirea de „noţiuni" a acestor idei, ca şi cum ele şi-ar avea originea şi existenţa lor neîntreruptă mai mult în mintea oamenilor decît în realitatea lucrurilor, ca şi cum pentru a forma asemenea idei ar ajunge ca mintea să pună laolaltă părţile lor şi ele s-ar menţine astfel în intelect, fără a ţine seama dacă ar avea sau nu vreo existenţă reală, deşi eu nu contest că multe dintre ele ar putea fi prinse din observaţie şi din existenţa mai multor idei simple combinate în acelaşi chip în care sînt îmbinate în intelect. Căci omul care a conceput cel dintîi ideea de făţărnicie poate s-o fi prins la început prin observarea cuiva care făcea paradă de calităţi pe care nu le avea, dar se mai poate ca el să-şi fi format în minte acea idee fără să fi avut vreun asemenea model pentru a se lua după el. Căci este evident că atunci cînd oamenii au început să vorbească şi să trăiască în societate, multe din acele idei complexe care erau urmarea rînduielilor statornicite în mijlocul lor [308] trebuie să se fi aflat neapărat în minte înainte de a fi existat altundeva şi că erau folosite multe cuvinte ce desemnau asemenea idei complexe, aşa că ideile erau formate înainte de a fi existat vreodată combinaţiile pe care le desemnau aceste cuvinte.

§ 3. *Uneori ele sînt dobîndite prin explicarea termenilor care le exprimă*[309]. În adevăr, acum că limbile sînt gata formate şi au din belşug cuvinte ce desemnează asemenea combinaţii, explicarea termenilor ce le desemnează este o cale obişnuită de dobîndire a acestor idei complexe. Căci, întrucît ele constau dintr-un grup de idei simple combinate, ele pot, cu ajutorul cuvintelor ce desemnează acele idei simple, să fie înfăţişate minţii cuiva care înţelege acele cuvinte, deşi acea combinaţie complexă de idei simple nu s-ar fi oferit niciodată minţii sale prin existenţa reală a lucrurilor. Astfel, un om poate ajunge să aibă ideea de sacrilegiu sau pe aceea de omor dacă i se înşiră ideile simple pe care le desemnează aceste cuvinte, fără ca să fi văzut vreodată săvîrşindu-se vreuna dintre aceste fapte.

§ 4. *Denumirea leagă într-o singură idee părţile modurilor mixte.* Deoarece fiecare mod mixt constă din mai multe idei simple, pare a fi raţional să cercetăm de unde îşi ia el unitatea şi cum ajung o mulţime de idei ca aceasta să alcătuiască o singură idee, de vreme ce această combinaţie nu există totdeauna închegată în natură ? La aceasta, eu răspund că, în chip vădit, ea îşi datoreşte această unitate unui act al minţii, care combină acele diferite idei simple şi le consideră ca o singură idee complexă constînd din acele părţi, iar semnul acelei uniri, sau ceea ce se socoteşte în mod obişnuit că o desăvîrşeşte, este denumirea dată acestei combinaţii. Căci, prin denumirile lor, pun de obicei oamenii ordine în deosebitele feluri de moduri mixte şi rar admit sau consideră ei că vreun număr de idei simple alcătuiesc o idee complexă, în afară de asemenea mănunchiuri pentru care există denumiri. Astfel, deşi uciderea unui om bătrîn este, prin natura ei, tot aşa de potrivită să alcătuiască o idee complexă ca şi uciderea propriului tată, totuşi, deoarece nu există nici o denumire care să reprezinte cu precizie pe una, după cum există denumirea de „paricid" pentru a o desemna pe cealaltă, ea nu este privită ca o idee complexă deosebită sau ca o specie de acţiuni distinctă de aceea a uciderii unui tînăr sau a vreunui alt om.

§ 5. *De ce formează oamenii moduri mixte.* Dacă vom merge cu cercetarea ceva mai departe, pentru a vedea ce îi determină pe oameni să facă din diferite combinaţii de idei simple moduri distincte şi, ca să spunem aşa, stabile, şi să neglijeze pe altele care, prin însăşi natura lucrurilor, sînt tot aşa de proprii să fie

combinate şi să alcătuiască idei distincte, vom găsi cauza în însuşi scopul limbajului, care este acela de a desemna gîndurile oamenilor şi de a le permite acestora să şi le comunice între ei cît mai repede cu putinţă ; de aceea fac ei de obicei moduri complexe, şi le alipesc denumiri, din acele mănunchiuri de idei de care se folosesc des potrivit felului lor de viaţă[310] şi relaţiilor dintre ei, iar pe celelalte, la care numai rareori au prilejul să se refere, le lasă slobode şi fără denumiri care să le lege laolaltă, căci ei preferă să enumere (atunci cînd au nevoie) ideile care le alcătuiesc, cu ajutorul numelor deosebite care le desemnează, iar nu să-şi încarce memoria printr-o înmulţire a ideilor complexe şi a denumirilor respective, pe care nu vor avea decît rar sau niciodată prilej să le întrebuinţeze.

§ 6. *De ce într-o limbă se află cuvinte care nu au corespondent în alta.* Aceasta ne arată cum se face că în fiecare limbă există anumite cuvinte care nu pot fi redate printr-un singur cuvînt din altă limbă. Căci, întrucît diferitele datini, obiceiuri şi moravuri ale unei naţiuni dau naştere la felurite combinaţii de idei care sînt familiare şi necesare unui popor şi pe care altul n-a avut niciodată vreun prilej să şi le formeze ori poate nici măcar să le cunoască, trebuie neapărat să li se dea denumiri pentru a evita lungile perifraze cu privire la lucrurile despre care discută zilnic, aşa că ele devin tot atîtea idei complexe în mintea lor. Astfel, οστρακισμὸς[311] la greci, *şi proscriptio*[312] la romani, erau cuvinte pentru care alte limbi nu aveau nici un cuvînt care să le corespundă exact, din cauză că ele desemnau idei complexe care nu se aflau în mintea oamenilor altor popoare. Acolo unde nu exista un asemenea obicei, nu exista nici o noţiune a unor astfel de acţiuni ; nu se foloseau asemenea combinaţii de idei unite şi, ca să spunem aşa, legate laolaltă prin acei termeni ; şi, de aceea, în alte ţări nu exista nici o denumire pentru ele.

§ 7. *De ce se modifică limbile.* De aici, putem vedea cauza datorită căreia limbile se modifică necontenit, adoptă noi termeni şi părăsesc pe cei vechi ; anume că, deoarece schimbarea obiceiurilor şi a opiniilor aduce noi combinaţii de idei, la care trebuie să ne gîndim şi despre care trebuie să vorbim adeseori pentru a evita descrierile lungi, acestor combinaţii de idei li se dau noi denumiri, şi astfel ele devin noi specii de moduri complexe. Cît de multe idei diferite sînt cuprinse în chipul acesta

într-un singur sunet scurt şi cît de mult ne cruţăm timpul şi plămînii, oricine o va vedea dacă îşi va da numai osteneala să înşire toate ideile pe care le desemnează cuvîntul „amînare" sau cuvîntul „apel" şi în locul unuia din ele să folosească o perifrază pentru a face pe cineva să-i înţeleagă sensul.

§ 8. *Unde există modurile mixte.* Deşi voi avea prilejul să examinez aceasta mai pe larg atunci cînd voi ajunge să tratez despre cuvinte şi despre folosirea lor, nu puteam totuşi evita să acord aici o atenţie deosebită denumirilor modurilor mixte, care, fiind combinaţii fugitive şi vremelnice de idei simple, nu au decît o existenţă scurtă şi numai în mintea oamenilor, şi nici acolo nu au vreo existenţă mai lungă decît atîta cît ne gîndim la ele, şi deci nu au aparenţa unei existenţe constante şi durabile nicăieri în altă parte aşa de mult cît au în denumirile lor, care sînt, de aceea, foarte susceptibile de a fi luate drept ideile înseşi. Căci dacă vom cerceta unde există ideea de triumf sau aceea de apoteoză, este vădit că nici una dintre ele n-a putut exista nicăieri în întregime în lucrurile înseşi, deoarece ele sînt acţiuni care cer timp pentru îndeplinirea lor, aşa că niciodată n-au putut exista toate părţile lor la un loc ; cît despre existenţa lor în mintea noastră, unde se presupune că se află ideile acestor acţiuni, ea este de asemenea, foarte nesigură şi, ca atare, noi sîntem înclinaţi să le anexăm denumirilor care le trezesc în noi.

§ 9. *Cum dobîndim ideile modurilor mixte.* Există, prin urmare, trei căi pe care dobîndim ideile complexe ale modurilor mixte : 1) prin experienţă şi prin observarea lucrurilor înseşi ; astfel, văzînd doi oameni care se luptă sau învaţă mînuirea armelor, dobîndim ideea de luptă sau de mînuire a armelor ; 2) prin invenţie, adică prin îmbinarea voită a diferite idei simple în propria noastră minte ; astfel, cel care a inventat tiparul, sau gravura, a avut în mintea sa o idee despre fiecare dintre acestea mai înainte ca ele să fi existat vreodată ; 3) calea cea mai obişnuită de dobîndire a acestor idei este însă explicarea denumirilor de acţiuni, pe care nu le-am văzut niciodată, sau a noţiunilor, pe care nu le putem vedea, enumerînd toate ideile din care sînt formate — idei care sînt deci părţile lor constitutive — şi, prin aceasta, prezentîndu-le, ca să spunem aşa, imaginaţiei noastre. Căci, după ce ne-am înzestrat mintea, pe calea senzaţiei şi a reflecţiei, cu idei simple şi ne-am însuşit, prin întrebuinţare, denumirile ce le desemnează putem înfăţişa altcuiva prin acele denu-

miri o idee complexă oarecare pe care am vrea s-o facem înțeleasă de acea persoană, numai să nu cuprindă cumva vreo altă idee simplă în afară de cele cunoscute de ea şi să nu le numească altfel decît noi. Căci toate ideile noastre complexe pot fi reduse în cele din urmă la ideile simple din care sînt compuse şi formate la origine, cu toate că, poate, elementele lor componente nemijlocite sînt, dacă pot să spun aşa, tot idei complexe. Astfel, modul mixt pe care îl desemnează cuvîntul „minciună" este alcătuit din următoarele idei simple: 1) sunete articulate; 2) anumite idei în mintea vorbitorului; 3) cuvintele care sînt semne ale acestor idei; 4) îmbinarea acestor semne, prin afirmaţie sau negaţie, în alt chip decît se află îmbinate în mintea vorbitorului ideile pe care le desemnează. Eu cred că nu trebuie să merg mai departe cu analiza ideii complexe pe care o numim „minciună"; ceea ce am spus este de ajuns pentru a arăta că ea este formată din idei simple şi n-ar fi decît neplăcut şi plictisitor pentru cititorul meu dacă l-aş supăra cu o enumerare mai amănunțită a fiecărei idei simple deosebite care intră în această idee complexă, ceea ce el este în stare fără doar şi poate să deducă din cele spuse înainte. Acelaşi lucru se poate face în privința tuturor ideilor noastre complexe, oricare ar fi ele; acestea, oricît ar fi de compuse şi supracompuse, pot fi pînă la urmă reduse la idei simple, care sînt singurele elemente ale cunoştințelor sau gîndurilor pe care le avem sau pe care le putem avea. Şi nici nu vom avea motiv să ne temem că mintea este redusă la un număr prea restrîns de idei, dacă ținem seama de fondul nesecat de moduri simple pe care ni le procură numai numărul şi forma. Apoi, ne putem închipui cu uşurință cît de departe de a fi puține şi restrînse sînt modurile mixte, care îngăduie diverse combinaţii ale diferitelor idei simple şi ale modurilor lor, infinite la număr. Aşa că, după cum vom vedea înainte de a ajunge la capătul lucrării nimeni nu trebuie să se teamă că nu are destul cîmp liber pentru a-şi desfăşura gîndurile, deşi ele sînt mărginite, după cum susțin eu, numai la ideile simple primite pe calea senzaţiei sau a reflecției, cu diferitele lor combinaţii.

§ 10. *Ideile de mişcare, gîndire şi putere s-au modificat cel mai mult.* Merită să ne oprim atenția la ideile care au fost modificate cel mai mult şi din care s-au format cele mai multe moduri mixte, cărora li s-au dat denumiri; acestea sînt următoarele trei: gîndirea şi mişcarea (două idei la care se reduc toate ac-

ţiunile) şi puterea, din care se concepe că decurg aceste acţiuni. Eu spun că aceste idei simple de gîndire, mişcare şi putere [313] au fost cel mai mult modificate; şi prin modificările acestora s-au format cele mai multe dintre modurile complexe, cărora li s-au dat denumiri. Căci, deoarece acţiunea este ocupaţia principală a oamenilor şi constituie unicul obiect al tuturor legilor, nu este nici o mirare că ei au luat seama la diferitele moduri de gîndire şi mişcare, că au examinat ideile lor, că le-au strîns în memorie şi le-au dat denumiri, fără de care nu s-ar fi putut face decît legi rele sau n-ar fi fost cu putinţă să se înfrîneze viciul şi neorînduiala. Şi nu s-ar fi putut realiza nici o comunicare lesnicioasă între oameni fără asemenea idei complexe şi denumiri care le desemnează; de aceea au fixat oamenii denumiri şi au format în mintea lor idei stabile de moduri de acţiuni, diferenţiate prin cauzele, mijloacele, obiectele, scopurile, organele, timpul, locul şi prin alte împrejurări ale lor, precum şi moduri de puteri, potrivite pentru acele acţiuni; de pildă, îndrăzneala este puterea de a vorbi sau a face în faţa altora, ceea ce avem în gînd, fără frică sau tulburare, iar grecii numesc siguranţa în vorbire cu un termen deosebit παῤῥησία [314] această putere sau aptitudine a omului de a face ceva, putere pe care şi-a însuşit-o prin săvîrşirea frecventă a aceluiaşi lucru, este ideea pe care noi o numim: „deprindere"; atunci cînd este vie şi gata să se transforme în acţiune la fiecare prilej, o numim „înclinare"; astfel ursuzenia este o înclinare sau o dispoziţie de a fi supărat.

În sfîrşit, examinînd orice moduri de acţiune ca, de pildă, contemplarea [315] şi consimţirea, care sînt acţiuni ale minţii; alergarea şi vorbirea care sînt acţiuni ale corpului; răzbunarea şi omorul care sînt totodată acţiuni ale minţii şi ale corpului; vom vedea că toate acestea nu sînt decît tot atîtea mănunchiuri de idei simple, care împreună alcătuiesc ideile complexe desemnate prin acele denumiri.

§ 11. *Unele cuvinte care par a desemna acţiuni nu înseamnă decît efectul lor.* Întrucît puterea este izvorul din care provin toate acţiunile, sînt numite „cauze" substanţele în care rezidă puterile atunci cînd ele îşi manifestă această putere prin acţiuni şi „efecte", substanţele produse în acest fel sau ideile simple introduse într-un subiect oarecare prin exercitarea acelei puteri. Modul de a produce efecte, în care ia naştere o substanţă sau o idee nouă, se numeşte „acţiune", în subiectul care exercită acea

putere, şi „pasiune", în subiectul în care se modifică ori se produce vreo idee simplă ; iar acest mod de a produce un efect, oricît de divers este şi cu toate că efectele sînt aproape infinite, totuşi, după părerea mea, noi nu-l putem concepe a consta la agenţii spirituali în altceva decît în feluri de a gîndi şi de a voi, iar la agenţii corporali, nimic altceva decît în modificări de mişcare. Eu spun că, după părerea mea, noi nu-l putem concepe a consta în altceva decît în aceste două lucruri ; căci mărturisesc că, în afară de acestea, nu am nici o noţiune sau idee despre vreun alt fel de acţiune care să producă indiferent ce efecte şi că ea este cu totul departe de gîndurile, de ideile şi de cunoaşterea mea, şi tot atît de ignorată de mine ca şi noţiunea altor cinci simţiri deosebite de ale noastre sau ca ideile de culori pentru un orb ; şi, de aceea, multe cuvinte care par să exprime o acţiune nu au nici un înţeles de acţiune, sau de *modus operandi*[316], ci pur şi simplu de efect, împreună cu unele condiţii în care se află subiectul ce suportă acţiunea, sau de cauză care acţionează ; de pildă, creaţia, nimicirea nu cuprind în ele nici o idee a acţiunii sau felului în care sînt îndeplinite, ci numai a cauzei şi a lucrului înfăptuit. Şi atunci cînd un ţăran spune că frigul îngheaţă apa, deşi cuvîntul „îngheţare" pare să indice o oarecare acţiune, totuşi el nu înseamnă cu adevărat nimic altceva decît efectul, anume că apa, care era fluidă înainte, a devenit solidă şi stabilă, fără a cuprinde vreo idee a acţiunii prin care s-a realizat aceasta.

§ 12. *Modurile mixte sînt alcătuite şi din alte idei.* Socot că nu va fi nevoie să remarc aici că, deşi puterea şi acţiunea constituie cea mai mare parte a modurilor mixte, desemnate prin denumiri şi familiare în mintea şi în gura oamenilor, totuşi alte idei simple, cu diferitele lor combinaţii, nu sînt excluse ; şi mai puţin socot că va trebui să înşir toate modurile mixte care au fost stabilite, cu denumirile care li s-au dat. Aceasta ar însemna să alcătuiesc un dicţionar al celor mai multe dintre cuvintele întrebuinţate în teologie, în etică, în drept, în politică şi în diferite alte ştiinţe[317]. Iar singurul lucru ce mi-l impune ţelul pe care îl urmăresc eu acum este să arăt ce fel de idei sînt acelea pe care le-am numit „moduri mixte", cum ajunge la ele mintea, şi că ele sînt combinaţii alcătuite din idei simple dobîndite pe calea senzaţiei şi a reflecţiei, ceea ce eu presupun că am făcut.

CAPITOLUL XXIII

DESPRE IDEILE NOASTRE COMPLEXE DE SUBSTANŢE[318]

§ 1. *Cum se formează ideile de substanţe.* Mintea fiind înzestrată, după cum am spus, cu un mare număr de idei simple, aduse acolo prin simţuri, aşa cum se află în lucrurile exterioare, sau prin reflecţie asupra propriilor ei procese, — observă, de asemenea, că un anumit număr dintre aceste idei simple apar în mod constant împreună ; acestea, — fiind considerate ca aparţinînd unui singur lucru, sînt denumite, unite astfel într-un singur obiect, printr-un singur cuvînt, deoarece cuvintele sînt adaptate observaţiilor obişnuite şi sînt întrebuinţate ca mijloc de comunicare promptă ; de aici vine că noi sîntem înclinaţi ca, pe urmă, din nebăgare de seamă, să vorbim despre mai multe idei simple ca despre o singură idee, considerînd ca atare ceea ce în realitate este o îngrămădire de mai multe idei ; aceasta se întîmplă din cauză că, aşa cum am spus, deoarece noi nu ne putem închipui cum se pot menţine aceste idei simple prin ele însele, ne obişnuim să presupunem un oarecare *substratum* în care subsistă şi din care se nasc ele şi pe care, de aceea, îl numim „substanţă".

§ 2. *Ideea noastră de substanţă în genere.* Aşa că dacă cineva se va cerceta pe sine privitor la noţiunea pe care o are despre substanţă pură în genere, va afla că nu are nici o altă idee în afară de presupunerea existenţei a ceva necunoscut de el care ar susţine aceste calităţi ce sînt în stare să producă în noi idei simple, calităţi care, de obicei, sînt numite „accidente" [319]. Dacă i s-ar pune cuiva întrebarea : „Care este accidentul de care sînt legate în chip inseparabil culoarea şi greutatea ?", el n-ar avea nimic altceva de răspuns decît : „părţile solide şi întinse". Şi dacă i s-ar pune întrebarea : „ce este lucrul căruia îi sînt inerente soliditatea şi întinderea ?", el n-ar putea fi într-o situaţie mai bună decît indianul pe care l-am pomenit mai înainte [320], care, spunînd că lumea e susţinută de un mare elefant, fusese întrebat : „pe ce se sprijină elefantul ?", la care a răspuns : „pe o broască ţestoasă uriaşă" ; dar fiind din nou constrîns să spună ce susţine broasca ţestoasă cu spatele ei lat, răspunse că ceva care îi era necunoscut. Şi astfel, aici, ca şi în toate celelalte cazuri în care întrebuinţăm cuvinte fără a avea idei clare şi distincte, noi vorbim ca

şi copiii, care, fiind întrebaţi ce este un asemenea lucru pe care ei nu-l cunosc, dau repede următorul răspuns ce-i mulţumeşte: „aceasta este ceva", ceea ce în adevăr nu înseamnă, cînd este întrebuinţat în acest chip, fie de către copii, fie de către oameni vîrstnici, decît că ei nu ştiu ce este şi că lucrul pe care ei pretind a-l cunoaşte, şi despre care pretind să vorbească, este ceva de care ei nu au nici o idee distinctă, aşa că sînt cu desăvîrşire ignoranţi şi în întuneric în privinţa lui. Deci, întrucît ideea pe care o avem despre ceea ce noi numim cu termenul general de „substanţă" nu este nimic altceva decît suportul presupus dar necunoscut al acelor calităţi pe care noi le constatăm că există şi pe care ni le închipuim că nu pot continua să existe *sine re substante*, „fără ceva care să le susţină", noi numim acest suport *substantia*, care, potrivit adevăratului înţeles al cuvîntului, înseamnă, în limbajul obişnuit „ce este dedesubt" sau „care susţine".

§ 3. *Despre felurile substanţelor.* După ce ne-am făcut astfel o idee obscură şi relativă despre substanţă în general, ajungem să ne formăm ideile anumitor feluri de substanţe, închegînd acele combinaţii de idei simple care, după cum constatăm prin experienţă şi observaţie cu ajutorul simţurilor, există împreună şi care, de aceea, se presupune că izvorăsc din alcătuirea internă deosebită sau din esenţa necunoscută a acestei substanţe. În acest fel, ajungem să avem ideile de om, cal, aur, apă etc., şi fac apel la propria experienţă a fiecăruia pentru a hotărî dacă cineva are privitor la substanţele lor vreo altă idee limpede decît aceea a anumitor idei simple existînd împreună. Calităţile obişnuite ce pot fi observate la fier sau la diamant, îmbinate laolaltă, formează adevărata idee complexă a acelor substanţe, cunoscute; de obicei, mai bine de un fierar sau de un giuvaergiu decît de un filozof, care, orice ne-ar spune despre formele substanţiale, nu are nici o altă idee despre acele substanţe în afară de aceea formată printr-o înmănunchere a acelor idei simple ce pot fi observate la ele. Noi trebuie numai să remarcăm faptul că ideile noastre complexe de substanţe, pe lîngă toate aceste idei simple din care sînt alcătuite, cuprind totdeauna ideea nedeslușită de ceva căruia îi aparţin ele şi în care subsistă; şi de aceea, atunci cînd vorbim despre vreun fel de substanţă, spunem că este un lucru care are cutare sau cutare calităţi; că, de pildă, corpul este un lucru care este întins, are formă şi este susceptibil de mişcare,

iar spiritul, un lucru capabil de gîndire ; tot aşa, spunem că duritatea, friabilitatea şi puterea de a atrage fierul sînt calităţi care se află într-un magnet. Aceste feluri de a vorbi, şi cele asemănătoare, dau de înţeles că substanţa este totdeauna socotită ca fiind ceva în afară de întindere, formă, soliditate, mişcare, gîndire sau alte idei ce pot fi observate, deşi noi nu ştim ce este.

§ 4. *Noi nu avem o idee limpede despre substanţă în genere.* Din această pricină, atunci cînd vorbim despre un anumit fel de substanţe corporale sau ne gîndim la ele, ca, de pildă, cal, piatră etc., deşi ideea pe care o avem despre fiecare din ele nu este decît combinarea sau înmănuncherea acelor diferite idei simple de calităţi sensibile pe care ne-am obişnuit să le găsim unite în lucrul numit „cal" sau „piatră", totuşi, din cauză că nu putem concepe ca ele să subsiste singure ori una în alta, le presupunem că există într-un oarecare subiect comun ce le susţine, pe care noi îl desemnăm prin denumirea de „substanţă", deşi este sigur că nu avem nici o idee clară sau distinctă a acelui lucru pe care îl presupunem ca fiind suport.

§ 5. *Noi avem despre spirit o idee tot aşa de clară ca şi despre corp.* Acelaşi lucru se întîmplă în ceea ce priveşte procesele minţii, adică gîndirea, raţionamentul, teama etc., despre care, întrucît noi socotim că ele nu subsistă prin ele însele şi întrucît nu pricepem cum pot ele să aparţină corpului ori să fie produse de el, sîntem înclinaţi să gîndim că sînt acţiuni ale vreunei alte substanţe pe care o numim „spirit", de unde apare totuşi evident că — deoarece nu avem nici o altă idee sau noţiune despre materie decît ideea a ceva în care subsistă numeroasele calităţi sensibile ce ne impresionează simţurile — dacă presupunem o substanţă în care subzistă gîndirea, cunoaşterea, îndoiala, puterea de a mişca etc., noi avem despre substanţa spiritului o noţiune tot aşa de clară ca şi despre aceea a corpului ; căci una este presupusă a fi (fără a şti ce este) *substratum*-ul acelor idei simple pe care le dobîndim dinafară, iar cealaltă este presupusă a fi (ignorînd deopotrivă ce este) *substratum*-ul acelor procese pe care le încercăm în noi înşine [321]. Deci, este evident că ideea de substanţă corporală, adică de materie, este tot aşa de îndepărtată de noţiunile şi de ideile noastre ca şi aceea de substanţă spirituală — adică de spirit ; şi, prin urmare, din faptul că nu avem nici o noţiune despre substanţa spiritului, nu putem deduce inexistenţa

ei mai mult decît putem, pentru acelaşi motiv, să tăgăduim existenţa corpului, întrucît este tot aşa de raţional să afirmăm că nu există corp din cauză că nu avem vreo idee limpede şi distinctă despre substanţa materiei, ca şi a spune că nu există spirit din cauză că nu avem nici o idee limpede şi distinctă despre substanţa unui spirit.

§ 6. *Despre felurile substanţelor.* Prin urmare, oricare ar fi secretul şi natura abstractă a substanţei în genere, toate ideile pe care le avem despre felurile particulare şi distincte de substanţe nu sînt nimic altceva decît diferite combinaţii de idei simple ce coexistă în această cauză a unirii lor care, deşi necunoscută, face ca întregul să subziste prin el însuşi. Prin asemenea combinaţii de idei simple, şi prin nimic altceva, ne reprezentăm noi anumite feluri de substanţe ; astfel sînt ideile pe care le avem în mintea noastră despre diferitele lor specii şi numai astfel, prin denumirile lor specifice, le facem cunoscute altora ; de pildă, om, cal, soare, apă, fier ; la auzirea acestor cuvinte fiecare din cei ce înţeleg limba îşi făureşte în minte o combinaţie din acele idei simple pe care, în mod obişnuit le-a observat ori şi le-a închipuit că există împreună sub acea denumire ; pe toate acestea el le presupune că se sprijină şi, ca să spun aşa, că sînt lipite de acel subiect comun necunoscut ce nu e cuprins în nimic altceva [322] ; deşi este vădit totodată, şi oricine va afla acest lucru cercetîndu-şi propriile lui gînduri, că nu are nici o altă idee privitoare la vreo substanţă (ca de pildă, aur, cal, fier, om, vitriol, pîine) în afară numai de aceea pe care o are despre calităţile sensibile pe care le presupune că sînt lipite între ele cu ajutorul unui astfel de *substratum* ce serveşte ca suport acelor calităţi sau idei simple pe care le-a observat că există unite laolaltă. Astfel, ideea de soare, este ea altceva decît un mănunchi alcătuit din aceste diferite idei simple, — lumină, căldură, rotunjime, mişcare continuă şi regulată la o anumită distanţă de noi, — şi poate încă vreuna, după cum cel ce gîndeşte şi vorbeşte despre soare a observat cu mai multă sau cu mai puţină luare aminte acele calităţi sensibile, idei sau proprietăţi care se află în acel lucru pe care îl numeşte „soare" ?

§ 7. *Puterile alcătuiesc o mare parte a ideilor noastre complexe de substanţe.* Căci cel ce a strîns şi a îmbinat cele mai multe dintre ideile simple existente într-o substanţă, printre care trebuie

să socotim puterile ei active şi capacităţile ei pasive, — care, deşi nu sînt idei simple, totuşi în această privinţă, în interesul scurtimii, pot fi socotite destul de lesne printre ele, — acela are cea mai desăvîrşită idee a unui anumit fel de substanţă. Astfel, puterea de a atrage fierul este una dintre ideile cuprinse în ideea complexă de substanţă pe care o numim „magnet“, iar puterea de a fi atras astfel este o parte a ideii complexe pe care o numim „fier“ ; aceste puteri trec drept calităţi inerente ale acelor subiecte, căci, întrucît fiecare subiect este tot aşa de apt, datorită puterilor pe care le observăm la el, să modifice în alte subiecte unele calităţi sensibile, pe cît este de apt şi să producă în noi acele idei simple pe care le primim nemijlocit de la el, ne descoperă, prin noile calităţi sensibile produse în alte subiecte, acele puteri care, în felul acesta, ne afectează indirect simţurile în mod tot aşa de pozitiv ca şi atunci cînd ne impresionează direct calităţile lui sensibile; de pildă, la foc noi percepem nemijlocit prin simţurile noastre căldura şi culoarea lui, care nu sînt în el, dacă ne gîndim bine, nimic altceva decît puteri de a produce în noi acele idei ; de asemenea, noi percepem prin simţurile noastre culoarea şi fragilitatea cărbunilor de lemn, prin care ajungem la cunoaşterea altei puteri a focului, aceea de a schimba culoarea şi consistenţa lemnului. Focul ne descoperă aceste diferite puteri nemijlocit în primul caz şi mijlocit în cel de-al doilea ; de aceea noi considerăm că ele sînt o parte a calităţilor focului şi, prin urmare, le facem să fie o parte a ideii complexe despre el. Căci, toate aceste puteri de care luăm cunoştinţă sfîrşesc numai prin a modifica unele calităţi sensibile în subiectele asupra cărora acţionează, făcîndu-le astfel să ne înfăţişeze noi idei ; de aceea, am socotit aceste puteri printre ideile simple care alcătuiesc ideile complexe ale felurilor de substanţe, deşi aceste puteri, considerate în ele însele, sînt de fapt idei complexe. Şi, în acest sens larg, rog stăruitor să fiu înţeles atunci cînd pomenesc vreuna din aceste potenţialităţi printre ideile simple pe care ni le readucem în minte cînd gîndim despre o anumită substanţă. Căci, dacă vrem să avem noţiuni adevărate şi distincte despre diferitele feluri de substanţe, este necesar să examinăm puterile care se află în fiecare dintre ele.

§ 8. *Şi de ce anume* [323]. Noi nici nu trebuie să ne mirăm că puterile alcătuiesc o mare parte a ideilor noastre complexe de substanţe, deoarece, la cele mai multe dintre ele, mai ales cali-

tăţile lor secundare sînt cele care servesc pentru a deosebi sub stanţele una de alta şi alcătuiesc de obicei o parte însemnată a ideii complexe pe care o avem despre diferitele lor specii. Căci, deoarece simţurile noastre nu ne pot ajuta să descoperim mărimea, structura şi forma celor mai mici părţi ale corpurilor de care depinde constituţia lor reală şi adevăratele lor deosebiri, noi sîntem siliţi să ne folosim de calităţile lor secundare ca de notele şi semnele lor caracteristice prin care ne formăm despre ele idei în mintea noastră şi prin care le deosebim pe unele de altele. Toate aceste calităţi secundare nu sînt, aşa cum s-a arătat [324], nimic altceva decît simple puteri. Căci culoarea şi gustul de opium sînt, la fel ca şi calităţile sale soporifice şi calmante, simple puteri care depind de calităţile sale primare, prin care el este în stare să producă diferite efecte asupra diverselor părţi ale corpului nostru.

§ 9. *Trei feluri de idei alcătuiesc ideile noastre complexe de substanţe* [325]. Există trei feluri de idei care alcătuiesc ideile noastre complexe de substanţe corporale. În primul rînd, ideile calităţilor primare ale lucrurilor pe care le descoperim prin simţurile noastre şi se află în ele chiar atunci cînd nu le percepem ; astfel sînt mărimea, forma, numărul, poziţia şi mişcarea părţilor corpurilor, care se află în mod real în ele, fie că le percepem, fie că nu. În al doilea rînd, calităţile sensibile secundare, care, întrucît depind de cele primare, nu sînt nimic altceva decît puteri pe care acele substanţe le au de a produce în noi, cu ajutorul simţurilor noastre, diferite idei ; aceste idei nu sînt în lucrurile înseşi în alt chip decît în acela în care un lucru oarecare se află în cauza lui. În al treilea rînd, capacitatea pe care o observăm la o substanţă de a produce sau de a suferi asemenea modificări ale calităţilor primare încît substanţa, astfel modificată, să producă în noi idei deosebite de cele cărora le dădea naştere înainte ; acestea se numesc „puteri active sau pasive", puteri care, în măsura în care avem vreo ştire sau cunoştinţă despre ele, se termină toate numai în ideile simple sensibile. Căci, orice modificare ar putea produce un magnet în particulele minuscule de fier, noi nu am avea nici o cunoştinţă despre vreo putere pe care el o are de a acţiona asupra fierului, dacă nu ne-ar descoperi-o mişcarea perceptibilă a acestuia ; nu mă îndoiesc însă, că corpurile pe care le mînuim zilnic au puterea de a produce unele într-altele mii de schimbări pe care noi nu le bănuim vreodată,

din pricină că ele nu se vădesc niciodată prin efecte care pot fi percepute.

§ 10. *Puterile alcătuiesc o mare parte a ideilor noastre complexe de substanțe.* Prin urmare, pe drept cuvînt, puterile alcătuiesc o mare parte a ideilor noastre complexe de substanțe. Cel ce va examina ideea lui complexă de aur va afla că diferitele idei din care e compusă ea nu sînt decît puteri ; aşa, puterea de a se topi în foc, fără a se consuma însă, şi aceea de a se dizolva în *aqua regia*[326] sînt idei tot aşa de necesare pentru a ne forma ideea complexă de aur, ca şi culoarea şi greutatea, care, dacă ne gîndim bine nu sînt, de asemenea, nimic altceva decît diferite puteri. Căci, la drept vorbind, culoarea galbenă nu este în realitate în aur, ci este o putere a aurului de a produce în noi, — prin mijlocirea ochilor, — acea idee atunci cînd el este aşezat într-o lumină potrivită, iar căldura, pe care n-o putem lăsa la o parte din ideea noastră de soare, nu se află în mod mai real în soare decît culoarea albă pe care el o produce în ceară. Acestea amîndouă sînt deopotrivă puteri ale soarelui, care acționează, prin mişcarea şi forma părților lui imperceptibile, asupra unui om în aşa fel încît îl face să aibă ideea de căldură, iar asupra cerii în aşa fel încît o face să poată produce într-un om ideea de alb.

§ 11. *Calitățile secundare*[327] *ale corpurilor pe care le observăm în prezent ar dispare dacă am putea descoperi pe cele primare ale părților lor minuscule.* Dacă noi am avea simțuri destul de ascuțite pentru a deosebi particulele minuscule ale corpurilor şi alcătuirea reală de care depind calitățile lor sensibile, nu mă îndoiesc că ele ar produce în noi idei cu totul diferite şi că ceea ce este acum culoarea aurului ar dispare atunci şi în locul ei am vedea o minunată țesătură de particule de o anumită mărime şi formă. Acest lucru ni-l descoperă cu claritate microscopul, căci ceea ce prezintă o anumită culoare, atunci cînd e văzut cu ochiul liber, se descoperă, printr-o astfel de mărire la puterii de pătrundere a simțurilor noastre, a fi un lucru cu totul deosebit, iar o astfel de modificare, ca să spunem aşa, a proporției dintre mărimea părților minuscule ale unui obiect colorat şi datele vederii noastre obişnuite, produce idei deosebite de cele pe care le producea înainte. Astfel, nisipul sau sticla pisată, care, văzute cu ochiul liber, sînt opace şi albe, sînt transparente la microscop, iar

un fir de păr, văzut în acest fel, îşi pierde culoarea pe care o are cînd e văzut cu ochiul liber şi este transparent într-o mare măsură, cu un amestec de culori luminoase şi strălucitoare, asemănătoare cu acelea produse prin refracţia diamantelor şi a altor corpuri transparente. Sîngele apare în întregime roşu cînd e privit cu ochiul liber, dar la un bun microscop, în care apar cele mai mici părţi, se arată numai cîteva globule roşii plutind într-un lichid transparent şi nu se ştie cum ar apărea aceste globule roşii dacă s-ar putea găsi lentile care să le poată mări de încă o mie sau o sută de mii de ori.

§ 12. *Facultăţile pe care le avem de a descoperi lucrurile sînt potrivite stării noastre.* Nemărginitul făuritor al nostru şi al tuturor lucrurilor din jurul nostru ne-a potrivit simţurile, facultăţile şi organele la trebuinţele vieţii şi pentru ceea ce avem de făcut aici. Noi sîntem în stare, prin simţurile noastre, să cunoaştem şi să deosebim lucrurile şi să le cercetăm atîta cît e nevoie pentru a le întrebuinţa în folosul nostru şi pentru a le potrivi în diferite chipuri cerinţelor acestei vieţi. Noi pătrundem îndeajuns în admirabila lor meşteşugire şi în minunatele lor efecte pentru a admira şi a slăvi înţelepciunea, puterea şi bunătatea autorului lor. O asemenea cunoaştere este potrivită stării noastre de aici şi nu ne lipsesc facultăţile prin care putem ajunge la ea. Dar, după cît se pare, Dumnezeu nu a voit ca noi să avem o cunoaştere desăvîrşită, limpede şi adecvată a lor, şi poate că aceasta depăşeşte puterea de înţelegere a oricărei fiinţe finite. Noi sîntem înzestraţi cu facultăţi (aşa greoaie şi slabe cum sînt ele) pentru a descoperi îndeajuns în creaturi ceea ce ne conduce la cunoaşterea creatorului şi a îndatoririlor noastre, şi sîntem îndeajuns de bine dotaţi cu însuşiri ca să ne putem asigura cele trebuincioase vieţii; aceasta este tot ceea ce avem de făcut pe lume. Dar dacă simţurile ni s-ar modifica, devenind mult mai vii şi pătrunzătoare, aspectul şi forma exterioară a lucrurilor ni s-ar înfăţişa cu totul altfel; şi sînt înclinat să cred că o asemenea schimbare nu s-ar potrivi cu fiinţa noastră sau cel puţin cu bunăstarea noastră în această parte a universului în care locuim. Cel care ţine seama cît de puţin este constituţia noastră în stare să suporte o deplasare în regiuni ale acestei atmosfere nu cu mult mai înalte decît cea în care respirăm de obicei, va avea motiv să fie mulţumit că pe acest glob pămîntesc care ni s-a dat ca lăcaş, atotînţeleptul arhitect a potrivit

organele noastre cu corpurile care trebuie să acţioneze asupra lor. Dacă simţul auzului ar fi numai de o mie de ori mai ager decît este, ne-ar tulbura un zgomot veşnic! Şi, în cea mai liniştită izolare, am fi mai puţin în stare să dormim ori să cugetăm decît în mijlocul unei lupte navale. Iar dacă vederea unui om, simţul care ne învaţă cel mai mult, ar fi de o mie sau de o sută de mii de ori mai pătrunzătoare decît este acum cu ajutorul celui mai bun microscop, el ar putea vedea atunci cu ochiul liber lucruri de mai multe milioane de ori mai mici decît cel mai mic obiect pe care îl poate vedea acum, şi astfel s-ar apropia mai mult de descoperirea structurii şi mişcării părţilor minuscule ale lucrurilor corporale şi probabil că ar dobîndi despre multe din ele idei asupra alcătuirii lor interne; dar atunci el s-ar afla într-o lume cu totul deosebită de a celorlalţi oameni; nimic nu i s-ar înfăţişa la fel ca şi celorlalţi: ideile ce ţin de vedere ale oricărui lucru ar fi pentru el diferite. Aşa că eu mă îndoiesc dacă acesta ar putea discuta cu ceilalţi oameni despre obiectele vederii ori şi-ar putea comunica ceva în privinţa culorilor, deoarece aparenţele ar fi cu totul deosebite pentru ei. Şi poate că o asemenea agerime şi sensibilitate a vederii n-ar putea să suporte lumina strălucitoare a soarelui sau nici măcar lumina plină a zilei şi nici să prindă deodată decît o parte foarte mică a unui obiect oarecare, şi aceasta, încă, numai de la o distanţă foarte mică. Şi, dacă, cu ajutorul unor asemenea ochi de microscop (dacă pot folosi acest termen), un om ar putea pătrunde mai mult ca de obicei în alcătuirea tainică şi în ţesătura fundamentală a corpurilor, el n-ar trage cine ştie ce folos din această schimbare, dacă o vedere atît de pătrunzătoare nu i-ar servi pentru a-l conduce la piaţă sau la bursă şi n-ar putea vedea de la o distanţă potrivită lucrurile de care ar trebui să se ferească şi nici să deosebească lucrurile cu care ar avea de-a face, cu ajutorul acelor calităţi sensibile prin care le deosebesc alţii. Cel care ar avea vederea destul de ageră pentru ca să vadă forma şi aşezarea particulelor minuscule ale arcului unui ceasornic şi ar fi capabil să observe structura specială şi impulsul deosebit de care depinde mişcarea lui elastică, ar descoperi fără îndoială ceva tare minunat. Dar dacă ochii, astfel alcătuiţi, n-ar putea vedea totodată limba şi cifrele de pe cadran şi, în felul acesta, n-ar vedea de la distanţă ce oră este, posesorul acestor ochi n-ar fi mult mai în cîştig datorită acestei agerimi a vederii, care, în timp ce i-ar

descoperi alcătuirea secretă a pieselor mecanismului ceasornicului, l-ar împiedica să-l folosească.

§ 13. *Ipoteză despre spirite.* Şi aici îngăduiţi-mi să vă înfăţişez o ipoteză extravagantă concepută de mine, anume că, deoarece noi avem un oarecare temei (dacă se cuvine să dăm cît de puţin crezare celor ce ni se spune despre lucruri pe care filozofia noastră nu ni le poate explica) să ne închipuim că spiritele pot să-şi atribuie corpuri de diferite mărimi, forme şi structură a părţilor — nu cumva oare unele dintre spirite au faţă de noi o mare superioritate care ar consta în aceea că îşi pot forma şi potrivi organe de simţ, ori de percepţie, în aşa fel ca să convină scopului lor imediat şi împrejurărilor în care se află obiectul pe care vor să-l examineze ? Căci, cît de mult ar depăşi în cunoaştere pe ceilalţi oameni cel care ar avea măcar facultatea de a-şi modifica astfel structura ochilor, încît simţul vederii să poată avea toate acele diferite grade de acuitate pe care am învăţat să le cunoaştem datorită folosirii lentilelor (prin care am privit la început întîmplător) ! Ce minunăţii n-ar descoperi cel ce şi-ar putea adapta ochii la toate felurile de obiecte, aşa încît să vadă cînd ar dori forma şi mişcarea particulelor minuscule din sînge şi din alte substanţe lichide din corpul animalelor în mod tot aşa de distinct cum vede alteori forma şi mişcarea animalelor înseşi ! Dar pentru noi, în starea noastră actuală, poate că nu ar fi de nici un folos să avem organe, care nu se pot modifica, alcătuite astfel ca să descopere forma şi mişcarea părţilor minuscule ale corpurilor, de care depind acele calităţi sensibile pe care le observăm acum la ele. Fără îndoială, Dumnezeu ne-a făurit organele aşa cum este cel mai bine pentru noi în actuala noastră stare. El ne-a adaptat pentru a trăi în vecinătatea corpurilor ce ne înconjură şi cu care avem de-a face ; şi cu toate că nu putem ajunge, cu ajutorul facultăţilor pe care le avem, la o cunoaştere desăvîrşită a lucrurilor, totuşi ele ne vor folosi destul de bine pentru atingerea ţelurilor despre care am vorbit mai înainte şi care constituie principala noastră preocupare. Cer iertare cititorului că i-am înfăţişat o fantezie atît de extravagantă cu privire la felul în care percep fiinţele de deasupra noastră, dar oricît de extravagantă ar fi ea, nu cred că ne-am putea imagina ceva în legătură cu cunoaşterea pe care o au îngerii decît în acest chip sau într-unul asemănător, potrivit cu ceea ce găsim şi observăm în noi înşine. Şi cu toate că noi nu putem decît să recunoaştem

că nemărginita putere şi înţelepciune a lui Dumnezeu poate făuri creaturi cu o mie de alte facultăţi şi feluri de a percepe lucrurile în afară de cele pe care le avem noi, totuşi nu ne putem duce cu gîndul la alte facultăţi decît acelea pe care le avem noi, atît ne este de imposibil să întindem chiar presupunerile noastre dincolo de ideile primite pe calea propriei noastre senzaţii şi reflecţii. În orice caz, presupunerea că îngerii îşi atribuie uneori corpuri nu trebuie să ne surprindă, de vreme ce se pare că unii dintre cei mai vechi şi mai învăţaţi părinţi ai bisericii au crezut că îngerii aveau corpuri ; şi un lucru este sigur, anume că starea şi felul lor de existenţă ne este necunoscut.

§ 14. *Idei complexe de substanţe.* Dar pentru a ne întoarce la subiectul în discuţie — ideile pe care le avem despre substanţe şi căile pe care ajungem la ele — eu spun că ideile noastre specifice de substanţe nu sînt nimic altceva decît mănunchiuri alcătuite fiecare dintr-un anumit număr de idei simple, considerate ca unite într-un singur lucru [328]. Aceste idei de substanţe, deşi sînt numite de obicei „percepţii simple" iar denumirile lor „termeni simpli", totuşi de fapt ele sînt complexe şi compuse din altele (simple). Astfel, ideea desemnată prin denumirea de „lebădă" constă din : culoare albă, gît lung, cioc roşu, picioare negre, labe de gîscă — şi toate acestea de o anumită mărime — împreună cu puterea de a înota în apă şi de a face un anumit fel de zgomot ; şi, poate, pentru un om care a observat multă vreme acel fel de păsări, din alte cîteva însuşiri, care se termină, toate, în idei simple sensibile, unite într-un singur subiect comun.

§ 15. *Ideile de substanţe spirituale sînt tot atît de clare ca şi cele de substanţe corporale.* Pe lîngă ideile complexe pe care le avem despre substanţele materiale perceptibile, de care am vorbit adineaori, noi sîntem în stare să ne formăm ideea complexă a unui spirit imaterial, cu ajutorul ideilor simple pe care le-am desprins din procesele propriei noastre minţi, pe care le încercăm zilnic în noi înşine, — ca gîndirea, înţelegerea, actul de voinţă, actul de cunoaştere, puterea de a începe o mişcare etc., — care coexistă într-o substanţă oarecare. Şi astfel, îmbinînd ideile de gîndire, percepere, libertate şi putere de a se mişca şi a mişca alte lucruri, noi ajungem la o înţelegere şi o noţiune a substanţelor imateriale tot aşa de limpede ca şi aceea a celor materiale. Căci, îmbinînd ideile de gîndire şi de voliţiune, sau de putere de

a pune în mişcare ori de a încetini mişcarea corporală, cu o substanţă, despre care nu avem nici o idee distinctă, căpătăm ideea de spirit imaterial ; şi, îmbinînd ideile de părţi solide, coerente, cu puterea de a fi mişcat, precum şi cu o substanţă, despre care de asemenea nu avem nici o idee pozitivă, avem ideea de materie. Una dintre aceste idei este tot atît de clară şi de distinctă ca şi cealaltă, deoarece ideile de a gîndi şi de a mişca un corp sînt tot atît de clare şi de distincte ca şi ideile de întindere, de soliditate şi de a fi mişcat. Căci ideea noastră de substanţă este deopotrivă de obscură în amîndouă cazurile sau nu este absolut nimic, întrucît ea este numai un ipotetic nu-ştiu-ce, care ar susţine acele idei cărora le dăm denumirea de „accidente". Şi numai din cauză că nu reflectăm sîntem noi înclinaţi să credem că simţurile ne înfăţişează numai lucruri materiale. Fiecare act de percepţie, dacă îl examinăm bine, ne face să vedem deopotrivă ambele părţi ale naturii, şi pe cea materială şi pe cea spirituală. Căci, în timp ce, datorită văzului şi auzului etc., eu ştiu că în afara mea există o fiinţă corporală oarecare, obiect al acestei percepţii, pot şti cu mai multă certitudine că în mine se află o anumită fiinţă spirituală care vede şi aude. Aceasta, trebuie să fiu convins, nu poate fi acţiunea unei materii cu totul insensibile [329] şi chiar nici nu ar putea avea loc fără o fiinţă gînditoare imaterială.

§ 16. *Noi nu avem nici o idee de substanţă abstractă.* Cu ideea complexă de întindere, formă, culoare şi toate celelalte calităţi sensibile, ceea ce este tot ce cunoaştem despre corp, noi sîntem tot aşa de departe de ideea substanţei corpului ca şi cum n-am cunoaşte despre el absolut nimic ; şi oricît de cunoscută şi de familiară ne închipuim că este pentru noi materia şi oricît de numeroase ar fi calităţile pe care oamenii sînt convinşi că le percep şi le recunosc la corpuri, poate că, după o cercetare, se va vedea că ei nu au despre corpuri idei primare mai multe şi mai clare decît despre spiritul imaterial.

§ 17. *Coeziunea părţilor solide şi impulsul sînt ideile primare despre corp.* Ideile primare pe care le avem despre corp, ca particulare lui şi deosebindu-l de spirit, sînt coeziunea părţilor solide şi, prin urmare, separabile, şi puterea de a comunica mişcarea prin impuls. Eu cred că acestea sînt ideile originare despre corp, proprii lui şi particulare pentru el ; căci forma este numai consecinţa unei întinderi mărginite.

§ 18. *Gîndirea şi motivitatea*[330] *sînt ideile primare despre spirit.* Ideile pe care le avem cu privire la spirit, fiindu-i proprii, sînt gîndirea şi voinţa sau puterea de a pune corpul în mişcare prin gînd, precum şi libertatea, care este o consecinţă a acestei puteri. Căci, în vreme ce corpul nu poate decît să comunice prin impuls mişcarea lui altui corp pe care îl găseşte în stare de repaus, mintea poate pune în mişcare corpuri ori să se abţină de a face aceasta, după cum socoteşte nimerit. Ideile de existenţă, durată şi mobilitate sînt comune corpului şi spiritului.

§ 19. *Spiritele sînt capabile de mişcare.* Nu este nici un motiv să fie socotit ciudat faptul că eu atribui spiritului mobilitate ; căci, întrucît nu am altă idee despre mişcare decît aceea a unei modificări de distanţă faţă de alte entităţi considerate a fi în repaus şi întrucît găsesc că spiritele, la fel ca şi corpurile, nu pot acţiona decît acolo unde se află şi că spiritele acţionează în momente diferite în locuri diferite, nu pot decît să atribui schimbarea de loc tuturor spiritelor finite — deoarece nu vorbesc aici despre spiritul infinit. Căci, sufletul meu fiind o entitate reală, la fel ca şi corpul meu, el este cu siguranţă în stare, ca şi corpul însuşi, să modifice distanţa faţă de un oarecare alt corp sau entitate şi, prin urmare, este capabil de mişcare. Şi dacă un matematician poate examina o anumită distanţă sau o modificare a distanţei dintre două puncte, se poate desigur concepe o distanţă şi o schimbare de distanţă între două spirite şi, în acest fel, mişcarea, apropierea sau îndepărtarea lor unul de altul.

§ 20. Fiecare află în el însuşi că sufletul său poate gîndi, voi şi acţiona asupra corpului său în locul în care se află acesta, dar nu poate acţiona asupra unui corp sau într-un loc aflat la o depărtare de o sută de mile de el. Nimeni nu-şi poate închipui că sufletul său poate gîndi sau mişca un corp la Oxford, pe cînd el se află la Londra şi nu poate să nu vadă că sufletul, fiind unit cu corpul său, îşi schimbă necontenit locul în tot timpul călătoriei de la Oxford la Londra, la fel ca şi trăsura sau calul care îl duce ; şi eu cred că se poate cu adevărat spune că sufletul este în mişcare în tot acest răstimp ; or, dacă nu se va admite că acest exemplu ne dă o idee destul de limpede despre mişcarea sufletului, cred că acela al despărţirii fiinţei lui de corp, în clipa morţii, o va face, căci mi se pare cu neputinţă să-l considerăm că iese din corp şi că îl părăseşte, şi totuşi să nu avem nici o idee despre mişcarea lui.

§ 21. Şi dacă se spune că sufletul nu-şi poate schimba locul din cauză că nu are nici unul — întrucît spiritele nu se află *in loco*, ci *ubi* ; — eu cred că, într-un secol care nu este prea dispus să admire ori să se lase înşelat de asemenea feluri de exprimare ininteligibile, acest mod de a vorbi nu va avea în faţa multora mare trecere. Dar dacă cineva crede că această distincţie are vreun sens şi că ea poate fi aplicată în chestiunea ce ne preocupă, eu îl rog s-o traducă în limba noastră inteligibilă şi apoi să scoată de acolo un argument prin care să arate că spiritele imateriale nu se pot mişca. În adevăr, dacă mişcarea nu poate fi atribuită lui Dumnezeu [331], aceasta nu îşi are cauza în faptul că el este spirit imaterial, ci în aceea că este un spirit infinit.

§ 22. *Comparaţie între ideea de suflet şi aceea de corp.* Să comparăm deci ideea noastră complexă a unui spirit imaterial cu ideea noastră complexă de corp şi să vedem dacă se află mai multă obscuritate într-una decît în cealaltă şi în care este mai multă. Ideea noastră de corp, după cum cred eu, implică o substanţă solidă şi întinsă, care poate comunica mişcare prin impuls ; iar ideea noastră de suflet, privit ca un spirit imaterial, este aceea a unei substanţe care gîndeşte şi care are puterea de a pune corpul în mişcare, prin voinţă sau gînd. Acestea cred eu că sînt ideile noastre complexe despre suflet şi corp, în măsura în care se deosebesc între ele ; şi acum să cercetăm care dintre ele este mai obscură şi mai anevoie de înţeles. Ştiu că unii oameni, ale căror gînduri s-au cufundat în materie şi şi-au supus aşa de mult mintea simţurilor lor încît rareori reflectează la ceva aflat dincolo de ele, obişnuiesc să spună că ei nu pot concepe un lucru care gîndeşte, ceea ce poate că este adevărat ; dar eu afirm că, dacă se gîndesc bine, ei nu pot pricepe nici ce este un lucru întins.

§ 23. *Coeziunea părţilor solide ale corpului este tot aşa de anevoie de conceput ca şi gîndirea din suflet.* Dacă cineva spune că el nu ştie ce este ceea ce gîndeşte în el, el înţelege prin aceasta că nu cunoaşte care este substanţa acelui lucru ce gîndeşte ; iar eu adaug că el nu cunoaşte nici ce este substanţa unui lucru solid. Dacă el mai spune că nu ştie cum gîndeşte, eu răspund că nu ştie nici cum este întins corpul, cum sînt unite părţile solide ale lui sau cum se leagă împreună acestea pentru a alcătui întinderea. Căci, deşi se poate pune pe seama presiunii particulelor de aer coeziunea diferitelor părţi de materie care sînt mai grosolane decît

particulele de aer şi au porii mai mici decît corpusculele de aer, totuşi greutatea sau presiunea aerului nu poate explica coerenţa particulelor de aer înseşi, adică nu poate fi cauza ei. Iar dacă presiunea eterului sau a oricărei alte materii mai fine decît aerul poate uni şi ţine strîns legate părţile unei particule de aer ca şi pe cele ale altor corpuri, totuşi această *materia subtilis* nu poate să-şi servească ei înseşi ca legătură şi să ţină laolaltă părţile care alcătuiesc fiecare corpuscul al ei de cea mai mică dimensiune. Aşa că această ipoteză, în chip oricît de ingenios ar fi ea susţinută, arătîndu-se că părţile corpurilor perceptibile sînt ţinute laolaltă prin presiunea altor corpuri externe imperceptibile, nu îmbrăţişează părţile eterului însuşi ; şi cu cît ne dovedeşte în mod mai evident că părţile altor corpuri sînt ţinute laolaltă prin presiunea externă a eterului, şi că nu poate exista nici o altă cauză a coeziunii şi unirii lor pe care s-o putem concepe, cu atît mai mult ne lasă în întuneric în ceea ce priveşte coeziunea părţilor corpusculelor eterului însuşi ; căci pe acestea noi nici nu le putem concepe fără părţi, ele fiind corpuri, deci divizibile, nici nu putem pricepe cum se leagă părţile lor, de vreme ce le lipseşte acea cauză a coeziunii, dată drept cauză a coeziunii [332] părţilor tuturor celorlalte corpuri.

§ 24. Dar, la drept vorbind, nu putem concepe că presiunea unui mediu înconjurător fluid, oricît de mare ar fi, poate fi o cauză a coeziunii părţilor solide ale materiei. Căci, deşi o asemenea presiune poate împiedica desprinderea a două suprafeţe lustruite una de alta, într-o direcţie perpendiculară pe ele, ca în experienţa a două bucăţi de marmură şlefuite, totuşi ea nu poate niciodată să împiedice cîtuşi de puţin despărţirea lor printr-o mişcare paralelă cu acele suprafeţe [333]. Din cauză că mediul înconjurător fluid are o libertate deplină de a veni în urma fiecărui punct din spaţiu părăsit printr-o mişcare laterală, el nu rezistă mai mult la o asemenea mişcare a corpurilor astfel unite decît ar rezista la mişcarea unui corp care ar fi înconjurat din toate părţile de acest fluid şi n-ar atinge nici un alt corp ; de aceea, dacă n-ar exista altă cauză a coeziunii, toate părţile corpurilor ar trebui să poată fi separate cu uşurinţă printr-o astfel de mişcare de alunecare laterală. Căci, dacă presiunea eterului ar fi cauza absolută a coeziunii, oriunde nu acţionează această cauză nu poate exista coeziune. Şi de vreme ce ea nu poate acţiona împotriva unei asemenea despărţiri laterale (precum s-a arătat), urmează că în orice plan ima-

ginar care ar tăia o masă de materie n-ar putea exista o coeziune mai mare decît între două suprafețe șlefuite, care totdeauna se vor desprinde lesne una de cealaltă, oricît de mare ne-am închipui că este presiunea unui fluid care le înconjură. Prin urmare, oricît de limpede ar fi ideea pe care credem că o avem despre întinderea corpului, care nu este nimic altceva decît coeziunea părților solide, poate că cel ce va reflecta bine la ea va avea temei să conchidă că pentru el este tot așa de ușor să aibă o idee clară despre modul în care gîndește sufletul ca și despre acela în care este întins corpul. Căci, întrucît corpul nu este întins mai mult și nici în alt chip decît prin unirea și coeziunea particulelor lui solide, noi vom înțelege foarte greșit întinderea corpului atîta vreme cît nu vom înțelege în ce constă unirea și coeziunea părților sale, ceea ce mi se pare tot atît de neînțeles ca și modul de a gîndi și chipul în care se efectuează gîndirea.

§ 25. Știu bine că pentru cei mai mulți oameni este ceva obișnuit să se mire cum de găsesc unii vreo nedumerire în ceea ce cred ei că observă în fiecare zi. „Nu vedem noi — vor fi ei gata să spună — că părțile corpurilor sînt strîns lipite laolaltă ? Este ceva mai obișnuit ? Și ce îndoială mai poate fi în această privință ?" Iar eu spun același lucru despre gîndire și mișcarea voluntară ; nu le încercăm noi oare în fiecare clipă în noi înșine și, prin urmare, pot fi ele puse la îndoială ? Faptul este clar, recunosc ; dar dacă l-am examina ceva mai îndeaproape și ne-am gîndi la felul în care se îndeplinește el, eu cred că am fi puși în încurcătură și într-o privință și în cealaltă ; și socot că putem înțelege tot atît de puțin cum se leagă părțile unui corp, pe cît de puțin înțelegem cum îl percepem sau îl mișcăm. Aș vrea să-mi explice cineva într-un chip lesne de priceput cum ajung părțile aurului sau bronzului (care adineaori au fost topite și erau tot așa de slobode una față de alta ca și particulele de apă sau firele de nisip ale unui ceasornic cu nisip) să fie într-atît de unite și să se lege atît de tare una de alta încît cea mai mare putere a brațelor omenești nu le poate despărți. Un om obișnuit să mediteze nu va fi în stare, cred eu, să-și mulțumească în această privință intelectul său ori pe al altuia.

§ 26. Micile corpuri ce alcătuiesc acel fluid pe care îl numim „apă" sînt așa de nemăsurat de mici, încît n-am auzit să fi pretins cineva că zărește cu ajutorul unui microscop (și totuși eu am

aflat despre unele microscoape care au mărit pînă la 10 000 de ori, sau chiar cu mult peste 100 000 de ori) mărimea, forma sau mişcarea lor distinctă. Iar particulele de apă mai sînt şi atît de desăvîrşit de slobode una faţă de alta încît cea mai slabă forţă le desparte în mod sensibil ; ba chiar, dacă ţinem seama de veşnica lor mişcare, trebuie să admitem că nu au nici o coeziune între ele ; şi cu toate acestea, numai să vină frigul aspru şi ele se unesc, se întăresc, aceşti mici atomi se leagă şi nu pot fi despărţiţi decît printr-o forţă însemnată. Cine ar putea afla prin ce legături sînt aşa de strîns unite grămezile acestea de corpuri mici, cine ne-ar putea face să cunoaştem cimentul care le face să se lipească aşa de tare una de alta, acela ar descoperi un secret mare şi încă nepătruns ; şi, totuşi, chiar după ce ar fi făcut acest lucru, ar fi destul de departe de a face ca întinderea corpului (adică coeziunea părţilor lui solide) să poată fi înţeleasă pînă în momentul în care el ar putea arăta în ce constă unirea sau îmbinarea cu tărie a părţilor acelor legături ori a acelui ciment, ori a celor mai mici particule de materie care există. De unde reiese că dacă vom cerceta îndeaproape această calitate primară a corpului, care e socotită aşa de evidentă, vom vedea că ea este de neînţeles în aceeaşi măsură în care este şi ceva care ţine de mintea noastră, şi că o substanţă solidă şi întinsă este tot atît de greu să fie înţeleasă pe cît este şi o substanţă imaterială care gîndeşte, orice obiecţii ar ridica unii împotriva ei.

§ 27. Căci, pentru a ne purta gîndurile ceva mai departe, acea presiune, la care s-a recurs pentru explicarea coeziunii corpurilor, este tot atît de departe de priceperea noastră ca şi coeziunea însăşi ; deoarece, dacă materia este considerată ca finită, cum şi este fără îndoială, să-şi trimită cineva gîndurile pînă la extremităţile universului şi acolo să vadă ce cercuri poate concepe şi ce lanţ poate el imagina care să ţină laolaltă această masă de materie, sub o presiune aşa de mare încît să dea oţelului tăria lui, iar părţilor diamantului, duritatea şi indisolubilitatea lor. Căci dacă materia este finită, trebuie să aibă marginile ei şi acolo trebuie să existe ceva care s-o împiedice de a se risipi în toate părţile. Iar dacă, pentru a evita această dificultate, cineva se lansează în presupunerea şi abisul materiei infinite, să reflecteze el ce lumină aduce în modul acesta cu privire la coeziunea corpului şi dacă va fi vreodată mai aproape de a o face de înţeles, dizolvînd-o în cea mai absurdă şi mai de neînţeles presupunere ce se poate face ;

pînă într-atîta este ideea noastră de întindere a corpului (ceea ce nu e nimic altceva decît coeziunea părţilor solide) departe de a fi mai clară sau mai distinctă decît ideea de gîndire, dacă am vrea să-i cercetăm natura, cauza, modalitatea sau felul.

§ 28. *Comunicarea mişcării prin impuls este deopotrivă de neînţeles ca şi aceea prin gînd.* Altă idee pe care o avem despre corp este puterea de a transmite mişcarea prin impuls, iar despre sufletul nostru, puterea de a da naştere la mişcare cu ajutorul gîndului. Aceste idei, una despre corp, cealaltă despre mintea noastră, ni le furnizează cu claritate experienţa noastră de fiecare zi ; dar, dacă cercetăm şi aici cum se petrece aceasta, ne aflăm deopotrivă în întuneric [334]. Căci despre comunicarea mişcării prin impuls, unde cîtă mişcare pierde un corp atîta dobîndeşte celălalt — cazul cel mai obişnuit — despre aceasta noi nu putem avea nici o altă noţiune în afară de aceea a trecerii mişcării dintr-un corp într-altul, ceea ce eu cred că este tot atît de nedesluşit şi de neconceput ca şi felul în care mintea noastră mişcă sau opreşte corpul nostru prin gînd, lucru pe care ea îl face în fiecare clipă. Întărirea mişcării prin impuls, care — după cum s-a observat, ori se crede — se întîmplă uneori, este încă mai greu de înţeles. Experienţa zilnică ne dă dovezi limpezi despre mişcarea produsă atît prin impuls cît şi prin gînd, dar tare greu pricepem felul în care se petrece aceasta ; sîntem deopotrivă de nedumeriţi, şi într-o privinţă, şi în cealaltă. Aşa că, oricum am considera noi mişcarea şi comunicarea ei, ca pornind fie de la corp, fie de la spirit, ideea care se referă la spirit este cel puţin tot aşa de limpede ca şi aceea care se referă la corp. Şi dacă examinăm puterea activă de a mişca sau, dacă o pot numi astfel, „motivitatea“ [335], ea este mult mai limpede în spirit decît în corp, deoarece două corpuri în repaus, aşezate unul lîngă altul, nu ne vor procura niciodată ideea unei puteri care să se afle într-unul şi să mişte pe celălalt astfel, decît cu ajutorul unei mişcări împrumutate ; pe cîtă vreme, mintea ne procură în fiecare zi ideea unei puteri active de a pune în mişcare corpurile şi, prin urmare, merită să cercetăm dacă puterea activă nu este atributul deosebit al spiritelor, iar puterea pasivă, acela al materiei [336]. Pornind de aici, se poate presupune că spiritele create, fiind deopotrivă active şi pasive, nu sînt cu totul separate de materie. Căci spiritul pur, adică Dumnezeu, fiind numai activ, iar materia pură numai pasivă, putem socoti că acele fiinţe, care sînt şi active, şi pasive, ţin şi de materie, şi de spirit.

Dar, oricum ar fi, eu cred că noi avem idei tot atît de multe şi de limpezi privitoare la spirit pe cît avem din acelea privitoare la corp, substanţa unuia şi a celuilalt fiindu-ne deopotrivă necunoscută şi ideea gîndirii, care ţine de spirit, tot atît de clară ca şi cea a întinderii, care ţine de corp ; iar comunicarea mişcării prin gînd, pe care îl atribuim spiritului, este tot aşa de vădită ca şi aceea prin impuls, pe care îl atribuim corpului. Experienţa constantă ne permite să le percepem pe amîndouă, deşi strîmtul nostru intelect nu poate înţelege pe nici una dintre ele. Căci atunci cînd mintea vrea să privească dincolo de acele idei originare, pe care le dobîndim prin senzaţie sau reflecţie, şi să pătrundă în cauza şi în modul de producere a lor, noi vedem totdeauna că nu ne descoperă nimic altceva decît propria ei miopie.

§ 29. Pentru a conchide : senzaţia ne convinge că există substanţe solide şi întinse, iar reflecţia că există substanţe care gîndesc ; experienţa ne întăreşte în convingerea că există asemenea lucruri şi că unele au puterea de a mişca un corp prin impuls, iar celelalte, prin gînd ; de aceasta nu ne putem îndoi. Experienţa, spun eu, ne înzestrează în fiecare clipă cu ideile clare şi ale unora şi ale celorlalte. Dar facultăţile noastre nu se pot întinde dincolo de aceste idei, aşa cum le primim de la izvoarele care le sînt proprii. Dacă vrem să cercetăm mai adînc natura, cauzele şi modalitatea lor, vedem că nu pătrundem mai bine natura întinderii decît pe cea a gîndirii. Dacă vrem să le explicăm şi mai mult, aceasta este tot aşa de lesne pentru una cît şi pentru cealaltă, nefiind o greutate mai mare să concepem cum poate o substanţă pe care n-o cunoaştem să pună în mişcare un corp prin gînd, decît cum poate o substanţă pe care n-o cunoaştem să pună în mişcare un corp prin impuls. Aşa că nu sîntem mai în stare să descoperim în ce constau ideile care se referă la corp decît acelea care se referă la spirit. De aceea, mi se pare că în adevăr ideile simple pe care le primim pe calea senzaţiei şi a reflecţiei sînt limitele gîndurilor noastre, dincolo de care mintea, orice eforturi ar face, nu este în stare să înainteze măcar cu o iotă ; şi ea nici nu poate face vreo descoperire, dacă încearcă să pătrundă natura şi cauzele ascunse ale acelor idei.

§ 30. *Comparaţie între ideea de corp şi cea de spirit.* Aşadar, pe scurt, ideea pe care o avem despre spirit, comparată cu ideea pe care o avem despre corp, se înfăţişează astfel : substanţa spi-

ritului ne este necunoscută şi tot aşa de necunoscută ne este şi cea a corpului ; noi avem idei clare şi distincte despre două calităţi primare sau proprietăţi ale corpului, anume coeziunea părţilor solide şi impulsul ; la fel, cunoaştem şi avem idei clare şi distincte despre două calităţi primare sau proprietăţi ale spiritului, anume gîndirea şi puterea de acţiune, adică puterea de a începe sau a opri diferite gînduri sau mişcări. Avem, de asemenea, ideile clare şi distincte ale diferitelor calităţi inerente corpurilor, calităţi care nu sînt decît diferite modificări ale întinderii părţilor solide unite între ele şi ale mişcării lor. Avem deopotrivă ideile diferitelor feluri de gîndire, precum credinţa, îndoiala, intenţia, teama, speranţa, care nu sînt, toate, decît diferite moduri de gîndire. Avem, de asemenea, ideile actului de voinţă şi ale actului de mişcare a corpului care îi urmează celui dintîi, şi deopotrivă ale actului spiritului de a se mişca pe sine cu corpul, căci, aşa cum s-a arătat [337], spiritul este capabil de mişcare.

§ 31. *Noţiunea de spirit nu dă naştere la nedumeriri mai mari decît acea de corp.* În sfîrşit, dacă noţiunea de spirit imaterial are, poate, unele puncte nelămurite care nu sînt uşor de explicat, noi nu avem din această pricină mai mult temei să tăgăduim ori să ne îndoim de existenţa unor asemenea spirite decît avem ca să tăgăduim ori să ne îndoim de existenţa corpului din cauză că noţiunea de corp este încurcată de unele puncte nelămurite, foarte greu şi poate imposibil de explicat sau de înţeles de către noi. Căci aş vrea să mi se arate în noţiunea noastră de spirit ceva care să fie mai încurcat, sau mai aproape de o contradicţie, decît ceea ce cuprinde chiar noţiunea de corp, anume divizibilitatea *in infinitum* a unei întinderi finite, care ne duce, fie că o admitem, fie că o respingem, la consecinţe cu neputinţă de explicat sau de prezentat ca logice înţelegerii noastre [338], consecinţe care dau naştere la nedumeriri mai mari şi la absurdităţi mai vădite decît ceva care poate decurge din noţiunea de substanţă imaterială înzestrată cu facultatea de a cunoaşte.

§ 32. *Noi nu cunoaştem nimic în afară de ideile noastre simple.* De aceasta nu trebuie să ne mirăm de fel, deoarece, neavînd despre lucruri decît cîteva idei superficiale, care ne vin numai prin simţuri, de la ceea ce este în afară de noi, sau prin minte, care reflectează la ceea ce încearcă înăuntru în ea însăşi, cunoaşterea noastră nu se întinde mai departe, şi mai puţin încă în ceea ce priveşte constituţia internă şi adevărata natură a lucrurilor,

deoarece sîntem lipsiţi de facultăţile care ne-ar îngădui să ajungem pînă acolo. Şi, prin urmare, încercînd şi descoperind în noi înşine cunoaşterea şi puterea de a porni o mişcare cu ajutorul voinţei — şi aceasta cu tot atîta certitudine ca şi atunci cînd constatăm prin experienţă sau descoperim în lucrurile dinafara noastră coeziunea şi diviziunea părţilor solide, pe care se bazează întinderea şi mişcarea corpurilor — noi avem tot atît de mult temei să fim mulţumiţi cu noţiunea noastră de spirit imaterial ca şi cu noţiunea noastră de corp, şi să fim tot atît de convinşi de existenţa unuia ca şi de a celuilalt. Căci nu se află mai multă contradicţie în faptul că gîndirea există separat şi independent de soliditate, decît în faptul că soliditatea există separat şi independent de gîndire, amîndouă nefiind decît idei simple, independente una de alta ; iar noi avem idei tot aşa de clare şi de distincte despre gîndire ca şi despre soliditate ; aşa fiind, nu ştiu de ce nu putem admite tot aşa de bine existenţa unui lucru care gîndeşte şi e lipsit de soliditate, adică imaterial, ca şi a unui lucru solid care nu gîndeşte, adică a materiei, îndeosebi pentru că nu este mai greu de conceput cum ar putea exista gîndire fără materie, decît cum ar putea materia să gîndească [339]. Căci oricînd vrem să trecem dincolo de aceste idei simple, pe care le dobîndim prin senzaţie şi reflecţie, şi să adîncim mai mult natura lucrurilor, cădem pe dată în întuneric şi confuzie, în încurcătură şi nedumeriri ; şi nu putem descoperi decît că sîntem orbi şi ignoranţi. Dar oricare dintre aceste două idei complexe ar fi mai limpede, cea de corp sau cea de spirit imaterial, este vădit că ideile simple care le alcătuiesc nu sînt altele decît cele pe care le-am primit pe calea senzaţiei sau a reflecţiei. Şi aşa stau lucrurile cu toate celelalte idei ale noastre de substanţe, chiar aceea despre Dumnezeu însuşi.

§ 33. *Ideea de Dumnezeu.* Căci dacă cercetăm ideea pe care o avem despre fiinţa supremă necuprinsă, vom vedea că la ea ajungem pe aceeaşi cale şi că ideile complexe pe care le avem atît despre Dumnezeu cît şi despre spiritele de sine stătătoare sînt alcătuite din idei simple pe care le primim pe calea reflecţiei [340] ; de pildă, după ce am dobîndit, prin ceea ce încercăm în noi înşine, ideile de existenţă şi de durată, de cunoaştere şi de putere, de plăcere şi de fericire şi ideile a diverse alte calităţi şi puteri pe care e mai bine să le ai decît să fii lipsit de ele, atunci cînd vrem să ne formăm despre fiinţa supremă cea mai potrivită idee ce ne stă în putinţă, noi lărgim fiecare dintre aceste

idei cu ajutorul ideii de infinitate şi astfel, unindu-le, formăm ideea noastră complexă de Dumnezeu. Căci am arătat[341] că mintea are o asemenea putere de a lărgi unele dintre ideile primite pe calea senzaţiei şi a reflecţiei.

§ 34. Dacă văd că eu cunosc un număr mic de lucruri, — iar pe unele din ele ori, poate, pe toate, în chip nedesăvîrşit, — atunci pot forma ideea unei cantităţi de cunoştinţe de două ori mai mare, pe care pot s-o dublez din nou de cîte ori pot aduna la număr şi pot să lărgesc astfel ideea mea de cunoaştere, făcînd-o să cuprindă toate lucrurile care există sau care pot exista. La fel pot face în privinţa cunoaşterii acestor lucruri în chip mai desăvîrşit, adică a cunoaşterii tuturor calităţilor, puterilor, cauzelor, consecinţelor şi relaţiilor lor etc; pînă voi ajunge să cunosc la perfecţie tot ce se află în ele sau poate avea vreun raport cu ele, formînd astfel ideea de cunoaştere infinită sau fără margini. La fel putem face în privinţa puterii, pînă cînd ajungem la ceea ce numim „atotputernicie" şi de asemenea cu privire la durata existenţei fără început sau sfîrşit, formînd în acest chip ideea unei fiinţe veşnice. Deoarece gradele sau întinderea[342] în care noi atribuim existenţă, putere, înţelepciune şi toate celelalte perfecţiuni (despre care putem avea vreo idee), fiinţei supreme, pe care o numim „Dumnezeu", sînt, toate, fără margini şi infinite, ne formăm despre el cea mai bună idee de care mintea noastră este în stare; şi totul în această privinţă, spun eu, se efectuează prin lărgirea acelor idei simple pe care le-am dobîndit, de la procesele propriei noastre minţi, prin reflecţie sau prin simţurile noastre, de la lucrurile exterioare, pînă la acea imensitate la care le poate extinde infinitatea.

§ 35. *Ideea de Dumnezeu.* Căci infinitatea este aceea care, unită cu ideile noastre de existenţă, putere, cunoaştere etc., alcătuieşte acea idee complexă prin care ne reprezentăm cît putem mai bine fiinţa supremă. Căci, deşi, în propria-i esenţă, ceea ce cu certitudine noi nu cunoaştem (de vreme ce nu cunoaştem esenţa reală a unei pietricele, a unei muşte sau a propriei noastre persoane), Dumnezeu este simplu, nu compus, totuşi, după părerea mea, pot spune că nu avem despre el vreo altă idee decît una complexă de existenţă, cunoaştere, putere, fericire etc., infinite şi eterne, care sînt idei cu totul distincte, şi, unele dintre ele, fiind relative, sînt şi ele compuse din altele; iar toate aceste idei, dobîndite la origine, aşa cum s-a arătat, prin senzaţie şi reflecţie, intră în alcătuirea ideii sau noţiunii pe care o avem despre Dumnezeu.

§ 36. *În ideile noastre complexe despre spirite nu se află nici o idee care să nu fie dobîndită prin senzaţie sau reflecţie*[343]. Pe lîngă aceasta, trebuie să remarcăm că, exceptînd infinitatea, nici o idee pe care o atribuim lui Dumnezeu nu poate să nu fie, de asemenea, o parte a ideii noastre complexe despre alte spirite, din cauză că, nefiind în stare să primim nici o altă idee simplă în afară de acelea care ţin de corp, — cu excepţia celor pe care le primim pe calea reflecţiei de la activitatea propriei noastre minţi, — noi nu putem atribui spiritelor nici o altă idee în afară de cele pe care le primim de acolo; aşa că toată deosebirea pe care o putem face, în meditaţia noastră despre spirite, între acestea, constă numai în întinderea diferită şi gradele deosebite ale cunoaşterii, puterii, duratei, fericirii lor etc. Căci faptul că în privinţa ideilor noastre, atît despre spirite cît şi despre alte lucruri, ne limităm la acelea pe care le primim prin senzaţie şi reflecţie, rezultă în chip vădit din aceea că printre ideile noastre despre spirite, oricît de mult ar depăşi ele în perfecţie pe acelea despre corpuri, chiar pînă la aceea de infinit, nu putem totuşi avea nici o idee privitoare la felul în care ele îşi descoperă unul altuia gîndurile, deşi trebuie neapărat să deducem că spiritele de sine stătătoare, care sînt fiinţe cu o cunoaştere mai desăvîrşită şi o fericire mai mare decît noi, trebuie de asemenea fără doar şi poate să aibă o cale mai desăvîrşită de comunicare a gîndurilor lor decît noi care sîntem nevoiţi să ne folosim de semne corporale şi de sunete particulare, care, fiind cel mai bun şi cel mai rapid mijloc de comunicare de care sîntem noi în stare, au cea mai largă întrebuinţare. Întrucît însă nu avem noi înşine nici o experienţă de comunicare nemijlocită şi prin urmare nici o noţiune despre ea, nu avem nici o idee de felul în care spiritele, care nu se folosesc de cuvinte, pot să comunice cu rapiditate şi, cu atît mai puţin, de felul în care pot spiritele, care sînt lipsite de corpuri, să fie stăpîne ale propriilor lor gînduri şi să le comunice ori să le ascundă după dorinţă, deşi noi nu putem decît să presupunem în mod necesar că ele au o asemenea putere.

§ 37. *Recapitulare.* Şi astfel am văzut ce fel de idei avem despre substanţele de toate felurile, în ce constau ele şi cum le dobîndim. De unde reiese, după părerea mea, în chip foarte evident :

În primul rînd, că toate ideile noastre despre diferitele feluri de substanţe nu sînt nimic altceva decît mănunchiuri de idei

simple însoţite de presupunerea a ceva căruia îi aparţin ele şi în care subzistă, deşi nu avem nici o idee clară şi distinctă despre acest ceva presupus.

În al doilea rînd, că toate ideile simple, care, astfel unite într-un *substratum* comun, alcătuiesc ideile noastre complexe ale diferitelor feluri de substanţe, nu sînt altele decît cele primite prin senzaţie sau reflecţie. Aşa încît, chiar la acelea pe care credem că le cunoaştem cel mai bine, şi care se apropie cel mai mult de cuprinderea celor mai largi concepte ale noastre, noi nu ne putem întinde dincolo de ideile simple. Şi chiar la acelea care par să fie cele mai îndepărtate de toate lucrurile cu care avem de-a face, şi care depăşesc nemăsurat de mult orice putem noi percepe în noi înşine prin reflecţie sau descoperi în celelalte lucruri prin senzaţie, nu putem găsi nimic altceva decît acele idei simple pe care le-am primit la început pe calea senzaţiei sau a reflecţiei, lucru învederat la ideile complexe pe care le avem despre îngeri şi îndeosebi despre însuşi Dumnezeu.

În al treilea rînd, că cele mai multe dintre ideile simple care alcătuiesc ideile noastre complexe de substanţe nu sînt, examinîndu-le bine, decît puteri, cu toate că sîntem înclinaţi să le luăm drept calităţi pozitive ; de pildă, cea mai mare parte dintre ideile care formează ideea noastră complexă de aur sînt : culoarea galbenă, greutatea mare, ductilitatea, fuzibilitatea, solubilitatea în *aqua regia* etc., idei care, unite toate laolaltă într-un *substratum* necunoscut, nu sînt nimic altceva decît tot atîtea relaţii cu alte substanţe, şi nu se află de fapt în aur, luat numai în sine, deşi ele depind de acele calităţi reale şi primare ale alcătuirii lui interne, datorită cărora el este propriu de a acţiona în chip divers asupra mai multor altor substanţe şi de a suferi diverse acţiuni din partea lor.

CAPITOLUL XXIV

DESPRE IDEILE COLECTIVE DE SUBSTANŢE

§ 1. *O idee alcătuită din mai multe idei.* În afară de aceste idei complexe de diferite substanţe unitare, ca idea de om, de cal, de aur, de viorea, de măr etc., mintea mai are şi „idei colective complexe“ de substanţe, pe care le numim astfel din

cauză că asemenea idei sînt alcătuite din mai multe substanţe unitare, considerate împreună ca unite într-o singură idee, şi care, aşa unite, sînt privite ca o idee ; de pildă, ideea acelei adunări de oameni care formează o armată, deşi constă dintr-un mare număr de substanţe distincte, este o singură idee în aceeaşi măsură ca şi ideea de om, iar marea idee colectivă a tuturor corpurilor, oricare ar fi ele, desemnată cu numele de „lume", este în aceeaşi măsură o singură idee ca şi ideea oricăreia dintre cele mai mici particule de materie din lume, căci pentru ca să avem unitatea oricărei idei este de ajuns ca ea să fie considerată ca o singură reprezentare sau imagine, fie ea alcătuită din oricît de multe exemplare identice.

§ 2. *Aceste idei sînt făurite prin puterea pe care o are mintea de a compune.* Mintea formează aceste idei colective de substanţe prin puterea sa de a compune, unind în chip felurit, fie idei simple, fie idei complexe, într-o singură idee, — aşa cum formează prin aceeaşi facultate ideile complexe de substanţe unitare, constînd fiecare dintre ele dintr-un agregat de diverse idei simple unite într-o singură substanţă ; şi după cum mintea formează, prin îmbinarea ideilor repetate de unitate, modul colectiv sau ideea complexă a unui număr oarecare, ca douăzeci, douăsprezece duzini etc., tot aşa, prin îmbinarea mai multor substanţe unitare, ea formează ideile colective de substanţe, ca o trupă, o armată, un roi, un oraş, o flotă ; pe fiecare dintre acestea oricine găseşte că şi-o reprezintă printr-o singură idee, într-o singură privire, şi astfel prin acea noţiune el consideră acele lucruri diferite ca un singur tot în chip tot aşa de desăvîrşit ca şi atunci cînd îşi reprezintă o corabie sau un atom. Şi nu este mai greu de conceput cum poate o armată de zece mii de oameni să formeze o singură idee, decît cum poate un om să ne producă o singură idee, deoarece este tot aşa de uşor pentru minte să unească într-o singură idee pe acelea ale unui mare număr de oameni şi să o considere ca unitară, pe cît este de uşor de a uni într-o anumită idee toate ideile distincte care alcătuiesc făptura unui om şi de a le considera pe toate laolaltă ca pe o singură idee [344].

§ 3. *Toate lucrurile artificiale sînt idei colective.* Printre aceste feluri de idei colective trebuie să fie socotite lucrurile artificiale, în cea mai mare parte a lor, cel puţin acelea dintre ele care sînt alcătuite din substanţe distincte ; şi, în adevăr, dacă examinăm

bine toate aceste idei colective, ca : „armată", „constelație", „univers", în măsura în care ele alcătuiesc tot atîtea idei unitare, vedem că ele nu sînt decît tablouri artificiale schițate de către minte, adunînd lucruri foarte îndepărtate și independente unul de altul sub un singur unghi de vedere, cel mai prielnic pentru a medita și a vorbi despre ele, cînd sînt astfel reunite într-un singur concept și desemnate printr-o singură denumire. Căci nu există lucruri atît de îndepărtate și atît de contrarii încît mintea să nu le poată aduna într-o singură idee, prin această artă a îmbinării, așa cum se poate vedea la aceea desemnată prin numele de „univers".

CAPITOLUL XXV

DESPRE RELAȚIE[345]

§ 1. *Ce este relația.* În afară de ideile, fie simple, fie complexe, pe care mintea le are despre lucruri luate în sine, există altele pe care ea le dobîndește prin compararea lor unul cu altul. Intelectul, cînd examinează ceva, nu se mărginește cu strictețe la acel obiect ; el poate să ducă o idee, ca să spunem așa, în afara ei, sau, cel puțin, să privească dincolo de ea, pentru a vedea cum se potrivește ea cu altă idee. Cînd mintea examinează un lucru astfel încît, ca să spunem așa, îl duce și îl așază alături de altul și își poartă privirea de la unul la altul, aceasta înseamnă „relație" sau „raport", potrivit înțelesului acestor cuvinte ; denumirile date lucrurilor pozitive, indicînd acest raport și servind ca tot atîtea semne care să conducă gîndurile dincolo de însuși subiectul denumit către ceva distinct de el, sînt ceea ce noi numim „termeni corelați", iar lucrurile apropiate astfel se numesc „subiectele relatate"[346]. Astfel, cînd mintea consideră pe Caius ca pe o anumită ființă pozitivă, ea nu cuprinde în acea idee nimic altceva decît ceea ce există în mod real în Caius ; de pildă, atunci cînd îl privesc ca om, nu am în mintea mea nimic altceva decît ideea complexă a speciei om. La fel, cînd spun : „Caius este un om alb", nu am în minte decît simpla reprezentare a unui om care are această culoare albă. Dar cînd dau lui Caius numele de „soț", mă refer și la o anumită altă persoană, iar cînd spun despre el că este „mai alb" indic și un anumit alt lucru ; în amîndouă ca-

zurile, gîndul meu este condus la ceva de dincolo de Caius și sînt luate în considerație două lucruri. Și deoarece orice idee, fie simplă, fie complexă, poate fi pentru minte temei de a alătura astfel două lucruri și, ca să spunem așa, de a le cuprinde deodată cu privirea, deși nu încetează de a le considera ca distincte, rezultă că oricare dintre ideile noastre poate fi baza unei relații. Astfel, în exemplul pomenit mai sus, contractul și ceremonia căsătoriei cu Sempronia este temeiul denumirii sau relației de soț, iar culoarea albă este temeiul care ne îndreptățește să spunem că el este mai alb decît piatra de construcție.

§ 2. *Relațiile lipsite de termeni corelați nu sînt ușor de perceput.* Acestea și relațiile asemănătoare, exprimate prin termeni corelați, cărora le corespund alții, indicîndu-se reciproc, precum sînt : „tată și fiu, mare și mic, cauză și efect", sînt foarte evidente pentru oricine și fiecare percepe relația la prima vedere. Căci „tată și fiu, soț și soție", și alți asemenea termeni corelați, par a ține așa de mult unul de altul și, datorită obișnuinței, se trezesc așa de repede unul pe altul, și-și corespund unul altuia în memoria oamenilor, încît la numirea unuia dintre ei, gîndurile se duc pe dată dincolo de lucrul astfel numit și nu există cineva care să scape din vedere ori să se îndoiască de o relație acolo unde ea este indicată în chip așa de limpede. Dar acolo unde limbile au omis de a da nume corelate, acolo relația nu este totdeauna așa de ușor remarcată. „Concubină" este, fără îndoială, un nume corelativ, la fel ca și „soție" ; dar în limbile unde acest cuvînt și cele asemănătoare nu au un termen corelat, acolo oamenii nu sînt înclinați să le ia ca atare, căci le lipsește acel semn evident al relației ce există între termenii corelați, care par a se explica unul pe altul și a nu fi în stare să existe decît împreună. De acolo vine că multe din aceste denumiri care, dacă sînt bine examinate, se vede că implică relații evidente, au fost numite „denumiri externe". Însă toate denumirile care sînt mai mult decît niște sunete goale trebuie să însemne o oarecare idee ce se află, ori în lucrul căruia i se aplică denumirea — și atunci ea este pozitivă și e considerată ca fiind unită cu lucrul căruia îi este dată denumirea și existînd în el — ori altminteri ea se naște din raportul pe care mintea îl găsește între acest lucru și ceva distinct de el, împreună cu care mintea îl examinează — și atunci ideea cuprinde o relație.

§ 3. *Unii termeni absoluţi în aparenţă conţin relaţii.* Există alt fel de termeni corelaţi care nu sînt consideraţi a fi nici termeni corelaţi, nici chiar denumiri externe, dar care, sub forma şi aparenţa că înseamnă ceva absolut în subiect, ascund o relaţie subînţeleasă, deşi mai puţin vizibilă. Astfel sînt termenii în aparenţă pozitivi de „bătrîn, mare, imperfect" etc., despre care voi avea prilejul să vorbesc mai pe larg în capitolele următoare [347].

§ 4. *Relaţia este deosebită de lucrurile relatate.* În afară de aceasta, se poate observa că ideile de relaţie pot fi aceleaşi la oameni care au idei foarte deosebite despre lucrurile relatate, adică acelea care sînt comparate în acest fel ; de pildă, cei care au idei foarte diferite despre om pot totuşi să fie de acord în privinţa noţiunii de tată, care este o noţiune adăugată la substanţă, adică ideii de om, şi se referă numai la un act al acelui lucru numit „om", prin care el a contribuit la naşterea unei fiinţe din propria lui specie, orice ar fi acest om.

§ 5. *Relaţia se poate modifica fără vreo schimbare în subiect.* Prin urmare, natura relaţiei constă în raportarea sau compararea a două lucruri unul cu altul, în urma cărei comparaţii unul sau amîndouă lucrurile primesc o denumire. Şi dacă vreunul din acele lucruri este îndepărtat din ea, încetează, deşi celălalt lucru nu este modificat întru nimic în el însuşi ; de pildă, Caius, pe care îl consider azi ca tată, încetează de a fi astfel mîine, numai prin moartea fiului său, fără să se fi produs în el însuşi vreo modificare. Mai mult încă, numai prin faptul că mintea schimbă obiectul cu care compară ceva, acelaşi lucru poate avea denumiri contrarii în acelaşi timp ; de pildă, despre Caius, comparat cu diferite persoane, se poate spune pe drept cuvînt că este mai bătrîn şi mai tînăr, mai puternic şi mai slab etc.

§ 6. *Nu există relaţie decît între două lucruri.* Tot ceea ce există, ce poate exista sau poate fi considerat ca un singur lucru, este pozitiv, aşa că nu numai ideile simple şi substanţele, ci şi modurile sînt existenţe pozitive ; cu toate că părţile care le alcătuiesc sînt foarte des corelative una faţă de alta, întregul ca atare, considerat ca un singur lucru şi producînd în noi ideea complexă a unui singur lucru, idee care se află în mintea noastră ca o singură imagine, deşi este un amestec de părţi felurite sub o singură denumire, constituie un lucru sau o idee pozitivă şi absolută. Astfel, la un

triunghi, deşi părţile lui, comparate între ele, sînt corelative, totuşi ideea întregului este o idee pozitivă şi absolută. La fel se poate spune despre o familie, o melodie etc., căci nu poate exista o relaţie decît între două lucruri, considerate ca două lucruri. Întotdeauna trebuie să fie în relaţie două idei sau două lucruri, fie că sînt în sine separate în mod real, fie că sînt considerate ca distincte, şi deci sînt baza sau prilejul comparaţiei dintre ele.

§ 7. *Toate lucrurile sînt susceptibile de relaţii.* Cu privire la relaţie în genere, se pot face următoarele observaţii :

În primul rînd, că nu există nici un lucru, fie idee simplă, substanţă, mod sau relaţie, ori denumire a oricăreia dintre acestea, despre care să nu se poate face un număr aproape infinit de consideraţii în legătură cu alte lucruri şi de aceea, acestea alcătuiesc o mare parte a gîndurilor şi a vorbelor oamenilor ; de pildă, un singur om poate să fie implicat deodată în toate relaţiile care urmează şi să le servească drept suport : tată, frate, fiu, bunic, nepot, socru, ginere, soţ, prieten, duşman, supus, general, judecător, patron, client, profesor, european, englez, insular, slujbaş al statului, stăpîn, posesor, comandant, superior, inferior, mai mare, mai mic, mai bătrîn, mai tînăr, contemporan, asemănător, neasemănător etc ; un om, spun eu, poate lua parte la toate aceste relaţii şi la mult mai multe, în număr aproape infinit, el fiind susceptibil de tot atîtea relaţii cîte ocazii sînt de a-l compara cu alte lucruri, în lumina oricărui fel de acord, dezacord sau în orice altă privinţă ; căci, precum am spus, relaţia este un mod de a compara sau de a examina două lucruri împreună, dînd unuia din ele sau amîndurora o denumire oarecare rezultată din acea comparaţie şi uneori dînd o denumire chiar relaţiei însăşi [348].

§ 8. *Ideile relaţiilor sînt adeseori mai limpezi decît subiectele relatate.* În al doilea rînd, se mai poate observa, în ceea ce priveşte relaţia, că, deşi ea nu e cuprinsă în existenţa reală a lucrurilor, ci este ceva exterior şi adăugat, totuşi ideile pe care le reprezintă termenii corelaţi sînt adeseori mai clare şi mai distincte decît cele ale substanţelor cărora le aparţin. Noţiunea pe care o avem despre un tată sau un frate este cu mult mai limpede şi mai distinctă decît cea pe care o avem despre un om ; ori, dacă vreţi, paternitatea este un lucru despre care este mai uşor să avem o idee clară decît despre umanitate ; şi eu pot mult mai uşor să concep ce este un prieten decît ce este Dumnezeu ; căci cunoaşterea unei

acţiuni sau a unei idei simple este adeseori de ajuns pentru a ne da noţiunea unei relaţii, dar pentru a cunoaşte o fiinţă substanţială oarecare este nevoie de un mănunchi precis de mai multe idei. Dacă un om compară două lucruri, cu greu se poate presupune că el nu cunoaşte elementele cu ajutorul cărora face această comparaţie ; aşa că, atunci cînd el compară anumite lucruri, nu poate decît să aibă o idee foarte limpede despre această relaţie. Ideile de relaţii sînt aşa dar cel puţin susceptibile de a fi mai desăvîrşite, şi mai distincte în mintea noastră decît acele de substanţe, din cauză că de obicei este greu să cunoaştem toate ideile simple care se află în mod real într-o substanţă oarecare, pe cînd este destul de uşor ca, în cele mai multe cazuri, să cunoaştem ideile simple care alcătuiesc o relaţie oarecare la care ne gîndim sau pentru care avem o denumire ; de pildă, comparînd doi oameni, în raport cu un tată comun, este foarte uşor de format ideea de fraţi, fără a avea totuşi ideea perfectă de om. Căci, termenii corelaţi, care înseamnă ceva, nu reprezintă, la fel ca şi ceilalţi, decît idei, iar acele idei sînt, toate, fie simple, fie alcătuite din idei simple ; aşa fiind, pentru a cunoaşte ideea precisă pe care o reprezintă un termen corelat, este de ajuns să avem o concepţie limpede despre ceea ce constituie baza relaţiei, iar aceasta se poate face fără să avem o idee clară şi perfectă despre lucrul căruia îi este atribuită relaţia. Astfel, ştiind că o pasăre a făcut un ou din care a ieşit altă pasăre, am o idee limpede despre relaţia dintre mamă şi pui care există între cele două casoare [349] din parcul St. James, deşi poate că nu am decît o idee foarte nedesăvîrşită despre acele păsări.

§ 9. *Toate relaţiile se termină în idei simple.* În al treilea rînd, că, deşi există un mare număr de consideraţii pe baza cărora se poate face comparaţia între lucruri, de unde pot rezulta numeroase relaţii, totuşi aceste relaţii se termină, toate, în ideile simple dobîndite pe calea fie a senzaţiei, fie a reflecţiei, şi privesc aceste idei simple care constituie, după părerea mea, tot materialul întregii noastre cunoaşteri. Pentru a limpezi acest punct, îl voi prezenta în cele mai importante relaţii pe care le cunoaştem, precum şi în unele care par a fi cele mai depărtate de senzaţie sau de reflecţie, dar care, după cum se va vedea, îşi capătă tot de acolo ideile lor ; şi nu ne rămîne nici o îndoială că noţiunile pe care le avem despre ele constau numai în anumite idei simple, aşa că ele îşi au originea îndepărtată în senzaţie sau în reflecţie.

§ 10. *Termenii care conduc mintea dincolo de subiectul denumit sînt corelaţi.* În al patrulea rînd, că, deoarece relaţia constă în examinarea unui lucru împreună cu altul care îi este exterior, este vădit că toate cuvintele care conduc în chip necesar mintea la alte idei decît la cele considerate a exista în mod real în lucrul căruia îi este aplicat cuvîntul sînt termeni corelaţi ; să luăm, de pildă, termenii : un om negru, vesel, gînditor, însetat, necăjit, încordat ; aceştia şi cei asemănători sînt, toţi, termeni absoluţi, din cauză că ei nici nu înseamnă, nici nu indică nimic altceva decît ceea ce există sau se presupune a exista în realitate în omul denumit astfel ; dar tată, frate, rege, soţ, mai negru, mai vesel etc., sînt termeni care, împreună cu lucrul pe care îl denumesc, implică şi altceva separat şi exterior existenţei acelui lucru.

§ 11. *Concluzie.* După ce am făcut aceste observaţii preliminare privitoare la relaţie în genere, voi trece acum să arăt prin cîteva exemple că toate ideile noastre de relaţie, la fel ca şi celelalte, sînt alcătuite numai din idei simple şi că ele, toate, oricît de pure sau de îndepărtate de simţuri ar părea, duc în cele din urmă la idei simple. Voi începe cu relaţia cea mai cuprinzătoare la care iau parte toate lucrurile care există sau care pot exista : aceasta este relaţia de cauză şi efect ; despre această idee şi despre felul în care provine ea din cele două izvoare ale întregii noastre cunoaşteri, senzaţia şi reflecţia, voi trata în capitolul următor.

CAPITOLUL XXVI

DESPRE CAUZĂ ŞI EFECT ŞI ALTE RELAŢII[350]

§ 1. *De unde dobîndim ideile de cauză şi efect.* În vreme ce, prin simţurile noastre, luăm aminte la necontenita schimbare a lucrurilor, nu putem să nu băgăm de seamă că multe lucruri izolate, atît calităţi cît şi substanţe, încep să existe şi că ele datoresc această existenţă aplicării potrivite şi acţiunii unui anumit alt lucru. Prin această observaţie dobîndim noi ideile de cauză şi de efect. Desemnăm cu numele general de „cauză" ceea ce produce vreo idee simplă sau complexă şi cu numele de „efect" ceea ce este produs. Astfel, văzînd că în substanţa pe care o numim „ceară" se produce în mod constant, prin aplicarea unui anumit grad de căl-

dură, fluiditatea — idee simplă care nu se afla înainte acolo — noi numim *cauză*, ideea simplă de căldură, în raport cu fluiditatea din ceară, şi *efect*, fluiditatea. Tot aşa, văzînd că substanţa „lemn", care este un anumit mănunchi de idei simple, se transformă, prin aplicarea focului, într-o altă substanţă numită „cenuşă", adică într-o altă idee complexă, care constă dintr-un mănunchi de idei simple, cu totul deosebită de ideea complexă pe care o numim „lemn", considerăm focul, în raport cu cenuşa drept cauză, iar cenuşa, drept efect. Ca atare, orice considerăm noi că contribuie la sau că acţionează pentru producerea unei oarecare idei simple izolate sau a unui mănunchi de idei simple, fie că e vorba de substanţă, fie de mod, care nu exista înainte, trezeşte prin aceasta în mintea noastră raportul cauzal, şi astfel îl denumim noi.

§ 2. *Creaţie, generare, confecţionare (facere), modificare.* După ce am dobîndit astfel — prin ceea ce simţurile noastre pot descoperi în acţiunile corpurilor unul asupra altuia — noţiunile de cauză şi de efect, anume că o cauză este ceea ce face ca un oarecare alt lucru, fie el o idee simplă, o substanţă sau un mod, să înceapă a exista, şi că un efect este ceea ce îşi are originea într-un oarecare alt lucru [351], mintea nu întîmpină mare greutate în a rîndui diferitele origini ale lucrurilor în două categorii :

În primul rînd, atunci cînd lucrul este în întregime nou, în aşa fel că nici o parte a lui nu a existat înainte, cum este cînd o nouă particulă de materie, care n-a avut înainte nici o existenţă, începe să existe *in rerum natura*, zicem că avem de-a face cu o „creaţie".

În al doilea rînd, atunci cînd un lucru este format din particule care existau toate înainte, însă chiar acel lucru — constituit astfel din particule preexistente, care, luate împreună, alcătuiesc un asemenea mănunchi de idei simple — nu a avut nici o existenţă înainte, ca, de pildă, acest om, acest ou, acest trandafir, această cireaşă etc ; atunci cînd aceasta se referă la o substanţă produsă în cursul obişnuit al naturii, printr-un principiu intern, dar care este pus în acţiune de un oarecare agent sau cauză externă şi primit de la el, lucrînd pe căi pe care nu le percepem, îi dăm denumirea de „generare" ; atunci cînd cauza este exterioară, iar efectul este produs printr-o separare perceptibilă sau printr-o juxtapunere de părţi ce pot fi distinse, noi numim aceasta confecţionare [352] (facere) şi astfel sînt produse toate lucrurile artificiale ; atunci cînd în subiect se produce o oarecare idee simplă care nu era înainte acolo, numim aceasta „modificare". Astfel un om este generat, un

tablou este făcut, dar şi unul şi altul pot suferi modificări, cînd în vreunul se produce o oarecare nouă calitate sensibilă sau idee simplă ce nu a fost mai înainte acolo ; lucrurile care încep să existe astfel, şi care nu se aflau înainte acolo, sînt efecte, iar acelea care au lucrat pentru această existenţă sînt cauze. În aceste cazuri, precum şi în toate celelalte, putem observa că noţiunile de cauză şi de efect îşi au izvorul în ideile primite pe calea senzaţiei sau a reflecţiei, şi că această relaţie oricît de cuprinzătoare ar fi, se termină pînă la urmă în aceste idei. Căci, pentru a avea ideile de cauză şi de efect este de ajuns să considerăm că o oarecare idee simplă sau substanţă începe să existe datorită acţiunii alteia, fără a cunoaşte felul acelei acţiuni.

§ 3. *Relaţii de timp.* Timpul şi locul sînt şi ele baza unor relaţii foarte cuprinzătoare, la care iau parte cel puţin toate fiinţele finite. Deoarece însă, am arătat deja în alt loc [353] în ce chip dobîndim noi aceste idei, ar fi de ajuns să remarc aici că cele mai multe dintre denumirile bazate pe timp ale lucrurilor nu sînt decît relaţii ; astfel, cînd cineva spune că „regina Elisabeta a trăit şaizeci şi nouă de ani şi a domnit patruzeci şi cinci de ani“, aceste cuvinte indică numai raportul acelei durate faţă de altă durată [354] şi nu înseamnă decît că durata existenţei sale a fost egală cu şaizeci şi nouă de revoluţii anuale ale soarelui, iar durata guvernării sale a fost egală cu patruzeci şi cinci de revoluţii anuale ale soarelui ; şi aşa sînt toate cuvintele prin care se răspunde la întrebarea : *cît timp ?* La fel cînd se spune : „Wilhelm Cuceritorul a invadat Anglia în jurul anului 1070“, aceasta înseamnă că, socotind timpul scurs din vremea mîntuitorului pînă acum ca o lungime mare şi nedivizată de timp, se vede la ce depărtare de cele două extremităţi a avut loc această invazie, şi tot aşa stau lucrurile cu toate expresiile menite să arate timpul, răspunzînd la întrebarea, *cînd,* şi indicînd numai depărtarea unui moment oarecare faţă de o perioadă de o durată mai lungă, care ne serveşte ca bază a măsurătorii şi la care considerăm, prin aceasta, că se raportează această distanţă.

§ 4. În afară de aceşti termeni referitori la timp, mai există şi alţii pe care îi considerăm de obicei ca desemnînd idei pozitive, şi care, totuşi, dacă îi examinăm bine, aflăm că sînt corelaţi, ca „tînăr, bătrîn“ etc., care cuprind şi indică raportul pe care îl are un lucru oarecare cu o anumită lungime de durată, a cărei idee o avem în minte. Astfel, după ce ne-am fixat în minte ideea că

durata obişnuită a vieţii omului este de şaptezeci de ani, cînd spunem că un om este tînăr, înţelegem că vîrsta lui este numai o mică parte a aceleia la care ajung oamenii de obicei, iar cînd spunem despre el că e „bătrîn", înţelegem că durata vieţii lui se apropie de sfîrşitul aceleia pe care oamenii n-o depăşesc de obicei. Şi prin aceasta nu facem altceva decît să comparăm o anumită vîrstă sau durată a vieţii cutărui sau cutărui om cu ideea acelei durate a vieţii pe care o avem în minte ca revenind de obicei respectivei specii de vieţuitoare, ceea ce se învederează în aplicarea acestor termeni la alte lucruri. Căci un om este numit „tînăr" la douăzeci de ani şi „foarte tînăr" la şapte ani, în vreme ce spunem că un cal e „bătrîn" la douăzeci de ani şi un cîine la şapte ani, şi aceasta din cauză că, la fiecare din aceştia, noi comparăm vîrsta lor cu diferitele idei de durată a vieţii fixate în mintea noastră ca revenindu-le acestor diferite specii de vieţuitoare, potrivit mersului obişnuit al naturii. Despre soare şi stele însă, deşi au depăşit în durată multe generaţii de oameni, nu spunem că sînt „bătrîne", din cauză că nu ştim ce perioadă a fixat Dumnezeu acestui fel de existenţe, termenul de „bătrîn" aplicîndu-se în mod propriu lucrurilor care, în mersul lor obişnuit, ajung, printr-o firească ruinare treptată, la sfîrşitul existenţei lor într-o anumită perioadă de timp, ceea ce noi observăm şi astfel dobîndim, ca să spunem aşa, în mintea noastră, o unitate de măsură, cu care putem compara diferitele părţi ale duratei lor ; şi în virtutea acestui raport, le numim tinere sau bătrîne, ceea ce nu putem face, prin urmare, cu privire la un rubin sau un diamant, lucruri ale căror durate obişnuite nu le cunoaştem.

§ 5. *Relaţii de loc şi de întindere.* — Este, de asemenea, foarte lesne de observat relaţia pe care obiectele o au unul cu altul, după locurile în care se află şi distanţele dintre ele, ca, „sus, jos, la o milă depărtare de Charing-Cross, în Anglia şi în Londra". Dar, ca şi la durată, există unele idei privitoare la întindere şi mărime care sînt corelative, pe care le desemnăm prin denumiri considerate pozitive; astfel, „mare" şi „mic" sînt într-adevăr relaţii. Căci şi aici, după ce ne-am fixat în minte — cu ajutorul observaţiei — ideile de mărime ale diferitelor specii de lucruri cu care am fost cel mai mult obişnuiţi, le facem, ca să spunem aşa, unităţi de măsură, cu ajutorul cărora să indicăm apoi mărimea altora. Astfel, noi numim „un măr mare", acel măr care este mai mare decît specia obişnuită a acelora cu care am fost obişnuiţi, iar „un cal mic", acel cal care nu ajunge la mărimea obişnuită a cailor, mărime a cărei

idee o avem în minte; un cal care va fi mare pentru un gal va fi mic pentru un flamand, deoarece amîndoi au dobîndit, date fiind rasele de cai din țările lor, idei diferite despre mărimea normală a acestora, cu care ei compară și în raport cu care ei numesc un cal „mare" sau „mic".

§ 6. *Adeseori termeni absoluți desemnează relații.* În chip asemănător, „slab" și „tare" nu sînt decît denumiri corelate de putere, comparate cu anumite idei pe care le avem atunci cînd vorbim despre o putere mai mare sau mai mică. Astfel, atunci cînd spunem „un om slab", înțelegem prin aceasta un om care nu are atîta vigoare sau putere de a mișca ceva cîtă au de obicei oamenii sau cîtă au de obicei aceia de mărimea lui, ceea ce înseamnă că noi comparăm forța lui cu ideea pe care o avem despre forța obișnuită a oamenilor sau a oamenilor de aceeași mărime cu el. La fel, atunci cînd spunem: „toate creaturile sînt făpturi slabe", slab este aici numai un termen corelat indicînd disproporția care există între puterea lui Dumnezeu și creaturile lui. Și astfel, o mulțime de cuvinte, în vorbirea obișnuită, desemnează numai relații (și poate cea mai mare parte), cu toate că la prima vedere ele par să nu aibă de fel un asemenea înțeles; de pildă, „vasul are proviziile trebuincioase"; termenii „trebuincioase" și „provizii" sînt, amîndoi, corelați, unul avînd un raport cu efectuarea călătoriei plănuite, iar celălalt cu viitoarea întrebuințare. Iar că toate aceste relații se mărginesc la ideile izvorîte din senzație și reflecție și se termină cu aceste idei, este un lucru prea evident, ca să mai fie nevoie de vreo explicație.

CAPITOLUL XXVII

DESPRE IDENTITATE ȘI DIVERSITATE

§ 1. *În ce constă identitatea.* Un alt prilej pentru minte de a face adeseori comparații îi este oferit de însăși existența lucrurilor, atunci cînd, considerînd un lucru ca existînd într-un anumit moment și într-un anumit loc, îl comparăm cu el însuși existînd în alt moment; iar prin aceasta ne formăm ideile de identitate și de diversitate. Cînd vedem că ceva se află într-un loc oarecare într-un anumit moment, sîntem siguri (orice ar fi acest ceva) că

este întocmai acel lucru şi nu altul care există în altă parte în acelaşi timp, oricît de asemănător şi cu neputinţă de deosebit de celălalt ar fi în toate celelalte privinţe ; în aceasta constă identitatea, anume în faptul că ideile cărora le este ea atribuită nu variază de loc faţă de ceea ce erau ele în momentul în care am examinat prima lor existenţă şi cu care o comparăm pe cea actuală. Căci, deoarece nu găsim niciodată şi nici nu concepem că este cu putinţă ca două lucruri de acelaşi fel să existe în acelaşi loc şi în acelaşi timp, pe bună dreptate conchidem că orice există undeva într-un anumit moment exclude orice lucru de acelaşi fel şi există acolo el singur. Prin urmare, atunci cînd întrebăm dacă un lucru este acelaşi sau nu, aceasta se referă întotdeauna la ceva care a existat în cutare moment, în cutare loc şi care a fost desigur în acel moment identic cu el însuşi şi nu cu altul ; de unde rezultă că un lucru nu poate avea două începuturi de existenţă şi nici două lucruri nu pot avea un singur început, întrucît este imposibil ca două lucruri de acelaşi fel să fie sau să existe în aceeaşi clipă, în exact acelaşi loc sau unul şi acelaşi lucru să existe în aceeaşi clipă în locuri diferite[355]. Ca atare, ceea ce a avut un singur început este unul şi acelaşi lucru, iar ceea ce a avut un început diferit ca timp şi loc nu este unul şi acelaşi lucru, ci este un lucru deosebit. Ceea ce a produs încurcătură în privinţa acestei relaţii a fost puţina grijă şi atenţie ce s-a acordat dobîndirii unor noţiuni precise despre lucrurile cărora le este ea atribuită.

§ 2. *Identitate de substanţă. Identitate de mod.* Noi nu avem idei decît despre trei feluri de substanţe : 1) Dumnezeu, 2) spiritele finite, 3) corpurile. În primul rînd, Dumnezeu este fără început, etern, neschimbător şi omniprezent, şi, ca atare, nu poate exista nici o îndoială în privinţa identităţii sale. În al doilea rînd, spiritele finite, deoarece şi-a avut fiecare momentul şi locul determinat al începutului existenţei lor, raportul cu acel moment şi loc va determina totdeauna pentru fiecare din ele, identitatea sa atîta vreme cît va exista. În al treilea rînd, acelaşi lucru este valabil pentru orice particulă de materie, la care nu se adaugă şi de la care nu se ia materie, că este una şi aceeaşi. Căci deşi aceste trei feluri de substanţe, cum le numim noi, nu se exclud una pe alta din acelaşi loc, totuşi nu se poate să nu concepem că fiecare dintre ele trebuie neapărat să înlăture pe oricare de acelaşi fel din acelaşi loc ; altminteri, noţiunile şi denumirile de

„identitate“ şi de „diversitate“ ar fi lipsite de sens şi nu s-ar putea face nici o deosebire de acest fel între substanţe şi nici între alte lucruri de alte feluri. De pildă, dacă două corpuri ar putea fi în acelaşi loc în acelaşi timp, atunci două porţiuni de materie ar fi unul şi acelaşi lucru, fie că le presupuneţi a fi mari sau mici, şi chiar, toate corpurile ar urma să fie unul şi acelaşi corp. Căci dacă s-ar putea ca două particule de materie să fie într-un singur loc, s-ar putea, de asemenea, ca toate corpurile să fie într-un singur loc, ceea ce, dacă se poate presupune, înlătură deosebirea dintre identitate şi diversitate, dintre unu şi mai mulţi [356], şi face ridicolă această presupunere. Dar, întrucît este o contradicţie ca doi sau mai mulţi să fie unu, identitatea şi diversitatea sînt relaţii şi mijloace de comparaţie bine fondate şi de folos intelectului. Deoarece toate celelalte lucruri nu sînt decît moduri sau relaţii care se reduc în cele din urmă la substanţe, se va determina pe aceeaşi cale şi identitatea şi diversitatea fiecărei existenţe particulare a lor; numai în privinţa lucrurilor a căror existenţă constă în succesiune, cum sînt acţiunile fiinţelor finite, ca, de pildă, mişcarea şi gîndirea, care constau amîndouă într-o succesiune continuă [357], nu poate fi vreo îndoială cu privire la diversitatea lor, din cauză că, fiecare pierind în clipa în care începe, ele nu pot exista în momente diferite sau în locuri diferite, aşa cum pot fiinţele permanente să existe în momente diferite în locuri depărtate unul de altul; şi, prin urmare, nici o mişcare şi nici un gînd, considerate ca avînd loc în momente diferite, nu pot fi aceleaşi, întrucît fiecare parte a lor are un început de existenţă diferit.

§ 3. *Principium individuationis* [358]. Din cele spuse pînă aici, se vede cu uşurinţă în ce constă atît de mult dezbătutul *principium individuationis;* acesta constă, în mod evident, în existenţa însăşi, care fixează o fiinţă, de orice fel ar fi ea, într-un anumit timp şi într-un anumit loc ce nu pot fi comune pentru nici o altă fiinţă de aceeaşi specie. Deşi aceasta este mai uşor de conceput la substanţele şi modurile simple, totuşi, dacă reflectăm, nu este mult mai greu de conceput şi la cele compuse, dacă sîntem cu băgare de seamă la ce se aplică; de pildă, să presupunem un atom, adică un corp continuu cu o suprafaţă imuabilă, existînd într-un moment şi într-un loc determinat; este vădit că în orice clipă a existenţei lui ar fi el examinat, îl aflăm acelaşi cu el însuşi. Căci, fiind în acea clipă ceea ce este şi nimic altceva, el este

acelaşi şi aşa trebuie să continue a fi atîta vreme cît continuă existenţa lui, căci în tot acest timp el va fi acelaşi şi nu altul. Într-un chip asemănător, dacă doi sau mai mulţi atomi sînt uniţi laolaltă în aceeaşi masă, fiecare dintre acei atomi va fi acelaşi, după regula precedentă; iar în timp ce ei există uniţi laolaltă, masa, constînd din aceiaşi atomi, trebuie să fie aceeaşi masă sau acelaşi corp, în chip oricît de diferit ar fi amestecate părţile sale; dar dacă unul dintre aceşti atomi este dat la o parte ori se adaugă unul nou, nu mai este aceeaşi masă sau acelaşi corp. În cazul făpturilor vii, identitatea lor nu depinde de o masă alcătuită din aceleaşi particule, ci de altceva [359]. Căci în ele variaţia porţiunilor mari de materie nu modifică identitatea; un stejar — care creşte dintr-un răsad şi ajunge arbore mare, şi căruia apoi i se curăţă crengile de prisos, — este mereu acelaşi stejar, iar un mînz, devenit cal, uneori gras, alteori slab, este în tot acest timp acelaşi cal, deşi în amîndouă aceste cazuri, este vorba de o modificare vădită a părţilor, aşa că într-adevăr ei nu sînt, nici unul, nici altul, aceleaşi mase de materie, deşi sînt cu adevărat, unul din ei, acelaşi stejar, iar celălalt, acelaşi cal. Cauza acestei deosebiri constă în faptul că, în aceste două cazuri, al unei mase de materie şi al unui corp viu, identitatea nu este aplicată aceluiaşi lucru.

§ 4. *Identitatea plantelor.* Prin urmare, trebuie să examinăm prin ce se deosebeşte un stejar de o masă de materie, iar deosebirea mi se pare a fi următoarea: cea din urmă nu constă decît în unirea prin coeziune a unor particule de materie, oricum ar fi ele unite, iar cel dintîi într-o astfel de aşezare a particulelor încît formează părţile unui stejar şi o asemenea alcătuire a acelor părţi încît este în stare să primească şi să distribuie hrana în aşa fel ca să conserve şi să formeze lemnul, scoarţa, frunzele etc., ale unui stejar, lucru în care constă viaţa plantelor, O plantă fiind, deci ceea ce are o asemenea alcătuire de părţi într-un singur corp coerent care participă la o viaţă comună, planta continuă să fie aceeaşi plantă atîta vreme cît ia parte la aceeaşi viaţă, cu toate că acea viaţă este transmisă unor noi particule de materie unite în mod vital cu planta vie printr-o alcătuire asemănătoare, perpetuată şi care se potriveşte acelui fel de plante. Căci, deoarece această alcătuire se află, într-un anumit moment, într-o anumită reunire de părţi de materie, ea se distinge de orice altă alcătuire în acel corp concret particular şi constituie acea viaţă individuală care există în mod continuu din acel

moment, atît în viitor cît şi în trecut, în aceeaşi continuitate de părţi care urmează unele altora pe nesimţite, unite cu corpul viu al plantei; şi de aici are aceasta acea identitate care o face să fie aceeaşi plantă şi toate părţile ei să fie părţi ale aceleiaşi plante, în tot timpul în care ele există unite în acea alcătuire perpetuată care este aptă să introducă acea viaţă comună în toate părţile astfel unite.

§ 5. *Identitatea animalelor.* Situaţia nu este prea diferită în privinţa animalelor, pentru ca oricine să nu poată vedea de aici ce este ceea ce alcătuieşte un animal şi îl menţine acelaşi. Ceva asemănător cu aceasta găsim la maşini şi ne serveşte pentru a desluşi chestiunea. De exemplu: ce este un ceasornic? E limpede că el nu este altceva decît o alcătuire sau o construcţie de părţi în vederea unui anumit scop, pe care, atunci cînd i se adaugă o forţă suficientă, este în stare să-l realizeze. Dacă am presupune că această maşină constituie un singur corp continuu, ale cărui părţi îmbinate ar fi, toate, reparate, sporite sau reduse, printr-o adăugare necontenită sau prin separarea unor părţi imperceptibile, cu ajutorul unei vieţi comune, am avea ceva foarte asemănător corpului unui animal, cu deosebirea că într-un animal, potrivirea alcătuirii şi mişcarea, în care constă viaţa, încep în acelaşi timp, mişcarea venind dinăuntru, în vreme ce la maşini, forţa, venind în mod vizibil dinafară, lipseşte adesea, chiar dacă instrumentul este pregătit şi bine potrivit ca să o primească.

§ 6. *Identitatea omului.* Aceasta arată, de asemenea, în ce constă identitatea aceluiaşi om, anume în nimic altceva decît în faptul că el ia parte la aceeaşi viaţă care continuă datorită particulelor de materie ce se perindă mereu, dar care în această succesiune sînt legate în mod vital de acelaşi corp organizat. Nu se poate lega identitatea omului de altceva decît de ceva asemănător cu ceea ce constituie baza identităţii altor animale, adică de un corp alcătuit în chip potrivit, considerat într-un anumit moment, şi care de atunci încolo se menţine în această alcătuire vitală printr-o succesiune a diferite particule trecătoare de materie unite cu el. Cine nu va pricepe astfel lucrurile, va găsi că este greu să conceapă ca un embrion devenit mai tîrziu un bătrîn, sau un nebun devenit cuminte să fie acelaşi om pe temeiul unei presupuneri care nu face cu putinţă ca Set, Ismail, Socrate, Pilat, Sf. Augustin şi Cezar Borgia să fie unul şi acelaşi om. Căci dacă

identitatea sufletului face ea singură ca un om să fie acelaşi, şi în natura materiei nu este nimic care să împiedice ca acelaşi spirit individual să poată fi unit cu corpuri deosebite, ar fi cu putinţă ca acei oameni, care au trăit în epoci îndepărtate una de alta şi care au avut temperamente diferite, să fi fost unul şi acelaşi om ; fel de a vorbi care desigur că vine din folosirea foarte ciudată a cuvîntului „om“, aplicat unei idei din care sînt înlăturate corpul şi forma ; iar acest mod de exprimare s-ar potrivi şi mai puţin cu noţiunile acelor filozofi care admit metempsihoza şi sînt de părere că sufletele oamenilor pot, pentru greşelile lor, să fie alungate în corpurile animalelor, ca locuinţe nimerite, prevăzute cu organe potrivite satisfacerii pornirilor lor animalice. Căci eu cred, totuşi, că, chiar dacă cineva ar putea fi sigur că sufletul lui Heliogabal a trecut într-unul din porcii săi, şi încă nu ar pretinde că porcul ar fi un om sau că ar fi Heliogabal.

§ 7. *Identitatea corespunde ideii*[360]. Prin urmare, nu unitatea de substanţă este aceea care cuprinde toate felurile de identitate sau le determină în fiecare caz ; pentru a pricepe şi a judeca în mod corect identitatea trebuie să examinăm ce idee reprezintă cuvîntul căruia i se aplică ea, întrucît una este să fie aceeaşi substanţă, alta să fie acelaşi om şi alta să fie aceeaşi persoană, dacă termenii : „persoană, om şi substanţă“ sînt trei termeni diferiţi ce reprezintă trei idei diferite, căci aşa cum este ideea ce aparţine denumirii, tot aşa trebuie să fie şi identitatea, lucru care, dacă ar fi fost observat cu ceva mai multă luare aminte, ar fi prevenit o bună parte din acea confuzie ce se iveşte adeseori în această materie, însoţită de dificultăţi vizibile destul de mari, îndeosebi referitor la identitatea personală, pe care, din aceste motive o voi examina pe scurt în cele ce urmează.

§ 8. *Ideea de „acelaşi om“*. Un animal este un corp viu organizat. Şi, prin urmare, acelaşi animal înseamnă, precum am remarcat, aceeaşi viaţă perpetuată, care e comunicată diferitelor particule de materie, după cum se întîmplă să fie ele unite în mod succesiv cu acel corp viu organizat. Şi, orice s-ar spune despre alte definiţii, observaţia sinceră nu ne lasă nici o îndoială că ideea din mintea noastră al cărei semn verbal este cuvîntul „om“ nu e nimic altceva decît ideea unui animal de o anumită formă ; căci, după părerea mea, pot fi sigur că oricine ar vedea o creatură avînd forma şi alcătuirea ca şi ale sale, deşi n-ar avea

toată viaţa mai multă raţiune decît o pisică sau un papagal, tot „om" ar numi-o ; iar oricine ar auzi o pisică ori un papagal discutînd, raţionînd şi filozofînd, nu le-ar numi sau nu le-ar socoti decît drept o pisică şi un papagal ; şi ar spune că cel dintîi este un om stupid şi lipsit de raţiune, iar cel din urmă un papagal foarte inteligent şi cu judecată. O relatare a unei întîmplări pe care o găsim la un scriitor de vază [361] este de ajuns pentru a sprijini presupunerea despre existenţa unui papagal care judecă. Cuvintele lui sînt următoarele :

„Am avut dorinţa să aud chiar din gura prinţului Mauriciu [362] expunerea unei povestiri simple, însă cu multă faimă, pe care o auzisem adeseori de la mulţi alţii, despre un papagal bătrîn, pe care el l-a avut în Brazilia în timpul guvernării sale acolo, papagal care vorbea, întrebînd şi răspunzînd cu privire la chestiuni obişnuite, ca o creatură cu judecată, încît cei din suita prinţului au conchis în general că era vorba de vrăjitorie, sau că papagalul era posedat de necuratul ; iar unul dintre duhovnicii prinţului, care a trăit după aceea mult timp în Olanda, n-ar mai fi suferit de atunci încoace vreun papagal, ci spunea că toţi papagalii ar avea pe dracul în ei. Eu auzisem multe amănunte ale acestei întîmplări şi fusesem asigurat că aşa s-au petrecut lucrurile de către oameni pe care e greu să nu-i crezi, ceea ce m-a făcut să-l întreb pe prinţul Mauriciu ce era adevărat din toate acestea. El mi-a spus, cu obişnuita sa sinceritate şi cu obişnuitul său ton sec, că din cele ce mi se povestiseră era ceva adevărat, dar că multe din acestea nu erau adevărate. Mi-am exprimat dorinţa de a afla de la el ce s-a întîmplat de la început ; el mi-a spus scurt şi cu răceală că auzise atunci cînd a ajuns în Brazilia despre un asemenea papagal bătrîn şi cu toate că nu credea nimic din acestea şi că era o bună cale pînă la locul în care se afla papagalul, totuşi a fost atît de curios încît a trimis după el ; era vorba de un papagal foarte mare şi foarte bătrîn, iar cînd a fost adus mai întîi în camera în care se afla prinţul cu o mulţime de olandezi în jurul său, a şi întrebat pe dată : «Ce societate de oameni albi este aici ?» Ei l-au întrebat, arătînd spre prinţ, cine credea că este acest om, iar el a răspuns : «Vreun general». Cînd l-au adus aproape de prinţ, acesta l-a întrebat [363] : — *D'où venez-vous ? El răspunse :* De Marinnan. *Prinţul :* — A qui êtes-vous ? Papagalul : — *A un Portugais.* Prinţul : — *Que fais-tu là ?* Papagalul : — *Je garde les poules.* Prinţul rîse şi îl întrebă : — *Vous gardez les poules ?* Papagalul răspunse : — *Ouy, moy, et je say*

bien faire, şi scoase de patru sau de cinci ori sunetul cu care obişnuiesc oamenii să cheme puii. Am redat în franţuzeşte cuvintele acestui interesant dialog, întocmai aşa cum mi le-a spus prinţul Mauriciu. L-am întrebat în ce limbă a vorbit papagalul şi mi-a spus că în braziliană; l-am întrebat dacă înţelegea braziliana şi mi-a răspuns că nu, dar că se îngrijise să aibă cu el doi interpreţi, unul olandez, care vorbea braziliana, iar celălalt, un brazilian, care vorbea olandeza; că el i-a întrebat pe rînd luîndu-l pe fiecare la o parte şi că ei s-au potrivit relatîndu-i exact aceleaşi cuvinte ale papagalului. N-am putut să nu redau această povestire ciudată, din cauză că este atît de neobişnuită şi că am obţinut-o din izvor direct, încît poate trece drept autentică, căci pot spune că cel puţin acest prinţ, care a trecut totdeauna drept un om foarte onest şi evlavios, credea în tot ce mi-a povestit. Las pe naturalişti să raţioneze şi pe alţii să creadă ce vor voi despre aceasta; în orice caz, poate că nu este nepotrivit să mai însufleţim ori să mai înveselim uneori atmosfera gravă cu asemenea digresiuni, fie că este sau că nu este locul să o facem".

Am avut grijă ca cititorul să aibă povestirea redată pe larg în propriile cuvinte ale autorului, deoarece mi se pare că el n-a socotit-o de necrezut; căci nu ne putem închipui că un om aşa de destoinic ca el, care era destul de capabil să garanteze toate dovezile procurate de el însuşi, să-şi dea atît de multă osteneală, într-o chestiune în care el nu era de fel amestecat, ca să ne redea atît de amănunţit — pe temeiul spuselor unui om despre care el menţionează că era nu numai prietenul său, dar şi un prinţ la care el recunoaşte o mare onestitate şi evlavie — o povestire pe care, dacă el însuşi ar fi socotit-o de necrezut, n-ar fi putut să n-o considere şi ridicolă. Este vădit că prinţul, care a atestat această povestire, şi autorul nostru, care ne-o relatează după cele auzite de la el, numesc şi unul şi altul acest vorbitor „un papagal", şi eu întreb pe oricare altul care socoteşte că această istorioară se cuvine să fie povestită, dacă acest papagal, şi toţi cei din specia lui, ar fi vorbit totdeauna, aşa cum am fost încredinţaţi prin cuvîntul unui prinţ că făcea acesta, întreb de n-ar fi trecut drept o rasă de animale înzestrate cu judecată, fiind totuşi socotiţi ca papagali şi nu ca oameni. Căci eu presupun că nu numai ideea unei fiinţe care gîndeşte şi care este înzestrată cu raţiune alcătuieşte ideea de om aşa cum o înţeleg cei mai mulţi, ci şi aceea a unui corp format în cutare şi cutare chip, corp unit cu această

ființă, și dacă aceasta este ideea de om, același corp care nu se schimbă deodată tot, ci pe părți în mod succesiv, precum și același spirit imaterial, trebuie să ducă la alcătuirea aceluiași om.

§ 9. *Identitatea personală*[364]. După ce am lămurit aceste lucruri, trebuie ca, pentru a vedea în ce constă identitatea personală, să examinăm ce înseamnă cuvîntul „personală“ ; aceasta este după părerea mea o ființă rațională care gîndește, înzestrată cu rațiune și reflecție și care se poate considera pe sine ca fiind ea însăși, ca fiind același lucru care gîndește în momente diferite și în locuri diferite ; ceea ce ea face numai cu ajutorul acelei conștiințe care este inseparabilă de gîndire și care mi se pare că este esențială pentru ea, deoarece este cu neputință pentru cineva să perceapă fără a percepe că percepe. Cînd noi vedem, auzim, mirosim, gustăm, pipăim, cugetăm sau voim ceva, atunci noi știm că facem toate acestea. Așa se petrec lucrurile în ceea ce privește senzațiile și percepțiile prezente și prin aceasta este oricine față de sine însuși ceea ce el numește „eu“, netinîndu-se seama, în acest caz, dacă același „eu“ dăinuiește în aceeași substanță ori în substanțe diferite. Căci, întrucît conștiința însoțește totdeauna gîndirea și ea este ceea ce îl face pe fiecare să fie ceea ce el numește „eu“, prin ea deosebindu-se — pe sine de toate celelalte ființe gînditoare, numai în aceasta constă identitatea personală, adică însușirea de a fi aceeași, pe care o are o ființă rațională. Și în măsura în care această conștiință se poate întinde înapoi la orice acțiune trecută sau la orice gînd trecut, în aceeași măsură se întinde identitatea acelei persoane ; eul este același acum ca și atunci, iar acea acțiune trecută a fost săvîrșită de către același eu ce reflectează acum la ea.

§ 10. *Conștiința constituie identitatea personală.* Dar se mai pune întrebarea dacă este vorba de absolut exact aceeași substanță. De aceasta puțini oameni ar socoti că sînt îndreptățiți să se îndoiască, dacă percepțiile, împreună cu conștiința lor, ar rămîne mereu prezente în minte, încît același lucru ce gîndește ar fi mereu în mod conștient prezent și, după cum s-ar crede, în mod evident identic cu el însuși. Dar dificultatea pare a consta în faptul că această conștiință e mereu întreruptă prin uitare, neexistînd nici un moment în cursul vieții noastre în care să avem în fața ochilor, într-o singură privire a minții, întregul șir al tuturor acțiunilor noastre trecute ; ci chiar celei mai bune memorii

îi scapă din vedere o parte a acţiunilor din trecut, în timp ce-şi fixează privirea asupra altei părţi; şi uneori, dacă nu chiar în cea mai mare parte din viaţă, noi nu reflectăm la trecutul eului nostru, fiind adînciţi în gîndurile noastre prezente, iar în somnul adînc nu avem de loc gînduri sau, cel puţin, nici unul însoţit de acea conştiinţă ce caracterizează gîndurile pe care le avem cînd sîntem în stare de veghe. În toate aceste cazuri, spun eu, conştiinţa noastră fiind întreruptă şi noi pierzînd de sub ochi trecutul eului nostru, se naşte îndoiala dacă sîntem sau nu absolut exact acelaşi lucru care gîndeşte, adică aceeaşi substanţă. Această îndoială însă, oricît de raţională sau de neraţională ar fi ea, nu priveşte de fel identitatea personală, întrebarea fiind ce este ceea ce alcătuieşte aceeaşi persoană şi nu dacă absolut exact aceeaşi substanţă gîndeşte mereu în aceeaşi persoană, ceea ce nu are nici o importanţă în acest caz, întrucît diferite substanţe sînt unite într-o singură persoană cu ajutorul aceleiaşi conştiinţe (la care ele iau parte), tot aşa cum diferite corpuri sînt unite într-un singur animal, a cărui identitate este păstrată în cursul acelei schimbări de substanţă prin unitatea unei singure vieţi perpetuate. Căci, întrucît aceeaşi conştiinţă este ceea ce face ca un om să fie acelaşi faţă de el însuşi, identitatea personală depinde numai de ea, fie că această conştiinţă este alipită numai unei singure substanţe individuale, fie că poate fi continuată în diferite substanţe care se succed una alteia. În adevăr, în măsura în care o fiinţă raţională poate repeta ideea unei acţiuni trecute cu aceeaşi conştiinţă pe care a avut-o la început despre ea şi cu aceeaşi conştiinţă pe care o are despre o acţiune prezentă, în acea măsură este acea fiinţă acelaşi eu personal. Căci datorită conştiinţei pe care o are despre gîndurile şi acţiunile sale prezente este ea acum un „eu“ pentru sine însuşi şi va fi acelaşi „eu“ în măsura în care aceeaşi conştiinţă se poate întinde la acţiunile trecute sau viitoare; şi nu ar putea ca, datorită depărtării în timp ori schimbării de substanţă, ea să fie două persoane, după cum un om nu poate să fie doi oameni prin faptul că azi poartă alte haine decît ieri şi că un somn mai lung sau mai scurt desparte cele două zile, întrucît aceeaşi conştiinţă întruneşte în aceeaşi persoană acele acţiuni depărtate în timp una de alta, oricare ar fi substanţele care au contribuit la producerea lor.

§ 11. *Identitatea personală se menţine cu toată schimbarea substanţelor.* Că aşa stau lucrurile, avem întrucîtva dovadă chiar

în corpul nostru, ale cărui particule — în timp ce sînt unite în mod vital cu acelaşi eu conştient care gîndeşte, încît simţim cînd sînt atinse şi sîntem impresionaţi şi conştienţi de binele sau răul ce li se întîmplă — fac parte, toate, din noi înşine, adică din acest eu conştient care gîndeşte. Astfel, membrele corpului constituie la orice om o parte din el însuşi: el participă la tot ce le priveşte pe ele şi le poartă de grijă. Să tăiem o mînă, despărţind-o în chipul acesta, de acea conştiinţă pe care o avem despre căldura, frigul şi alte impresii ale ei: din această clipă ea nu mai este cu nimic mai mult o parte a ceea ce înseamnă „eu" decît cea mai depărtată porţiune de materie. Astfel, vedem că substanţa în care consta la un moment dat eul personal poate fi modificată în alt moment, fără schimbarea identităţii personale, întrucît nu este nici o îndoială în privinţa menţinerii aceleiaşi persoane, cu toate că membrele, care cu o clipă înainte erau o parte a ei, au fost tăiate.

§ 12. *Oare identitatea personală se menţine cu toată schimbarea substanţelor care gîndesc?* Dar întrebarea este dacă, schimbîndu-se aceeaşi substanţă care gîndeşte, persoana poate rămîne aceeaşi sau, dacă substanţa rămînînd aceeaşi, poate fi vorba de persoane diferite.

Şi la aceasta eu răspund, mai întîi, că nu poate fi nici o îndoială pentru acei care atribuie gîndirea unei constituţii animale, pur materiale, lipsită de o substanţă imaterială. Căci, fie că presupunerea lor este întemeiată, fie că nu, este evident că ei concep identitatea personală ca fiind conservată în altceva decît în identitatea de substanţă, după cum identitatea animală este conservată în identitatea de viaţă, nu în cea de substanţă. Şi, de aceea trebuie ca cei ce atribuie gîndirea numai unei substanţe imateriale să arate, înainte de a putea combate pe cei dintîi, de ce identitatea personală nu poate fi conservată în cursul schimbării substanţelor imateriale, adică cu toată diversitatea de substanţe particulare imateriale, după cum identitatea animală este conservată în cursul schimbării substanţelor materiale, adică cu toată diversitatea de corpuri particulare; afară numai dacă ei nu vor să spună că identitatea de viaţă la animale are la bază un spirit imaterial, după cum un spirit imaterial este baza identităţii persoanei la oameni, lucru pe care cel puţin cartezienii nu-l vor admite, de frică să nu facă şi din animale fiinţe care gîndesc[365].

§ 13. Dar să reluăm prima parte a întrebării, anume (presupunînd că numai substanţele imateriale gîndesc) dacă aceeaşi substanţă care gîndeşte fiind schimbată, persoana poate rămîne aceeaşi. Eu răspund că această chestiune nu poate fi dezlegată decît de către acei ce ştiu ce fel de substanţe sînt cele ce gîndesc şi dacă conştiinţa acţiunilor trecute poate fi transferată de la o substanţă ce gîndeşte la alta. Sînt de acord că acest lucru n-ar fi cu putinţă dacă aceeaşi conştiinţă ar fi una şi aceeaşi acţiune individuală; dar deoarece ea nu este decît o reprezentare prezentă a unei acţiuni trecute, rămîne să se arate de ce nu ar fi posibil ca ceva ce n-a existat niciodată în realitate să fie înfăţişat minţii ca ceva ce a existat efectiv. Şi, de aceea ne va fi greu să stabilim în ce măsură conştiinţa acţiunilor trecute este alipită la un oarecare agent individual, în aşa fel ca un alt agent să n-o poată avea; nu ne putem pronunţa în această privinţă pînă cînd nu vom şti ce fel de acţiune este aceea care nu poate fi săvîrşită fără a fi însoţită de un act reflexiv de percepţie şi pînă cînd nu vom şti cum este îndeplinită această acţiune de către substanţe gînditoare care nu pot gîndi fără a fi conştiente de aceasta. Întrucît însă ceea ce noi numim „aceeaşi conştiinţă" nu este acelaşi act individual, va fi greu să deducem din natura lucrurilor de ce o substanţă spirituală n-ar putea să-şi reprezinte ca făcut de ea însăşi un lucru pe care nu l-a făcut niciodată şi care a fost făcut poate de vreun alt agent; ne va fi greu să deducem, spun eu, de ce o asemenea reprezentare nu poate exista fără realitatea faptului pozitiv, tot aşa cum există în vis diferite reprezentări, pe care le luăm totuşi drept adevărate în timp ce dormim. Şi pînă cînd vom dobîndi vederi mai limpezi despre natura substanţelor cugetătoare, pînă atunci cea mai bună garanţie că lucrurile nu stau aşa va fi pentru noi bunătatea lui Dumnezeu, care în măsura în care fericirea sau nenorocirea vreuneia dintre creaturile sale simţitoare este interesată în aceasta, nu va transfera de la una la alta, ca urmare a unei greşeli fatale din partea lor, acea conştiinţă care atrage după ea răsplata sau pedeapsa. În ce măsură poate fi acesta un argument împotriva celora care cred că gîndirea constă într-un sistem de spirite animale[366] aflate într un flux continuu, las pe alţii să cugete. Dar, cu toate acestea, pentru a ne întoarce la întrebarea care ne stă în faţă, trebuie să admitem că dacă aceeaşi conştiinţă (care, aşa cum s-a arătat, este un lucru cu totul deosebit de aceeaşi formă sau mişcare numerică în corp) poate fi transferată de la o substanţă cugetătoare la alta,

va fi cu putinţă ca două substanţe care gîndesc să nu alcătuiască decît o singură persoană. Căci păstrîndu-se aceeaşi conştiinţă, fie în aceeaşi substanţă, fie în substanţe deosebite, se păstrează şi identitatea personală.

§ 14. Cît despre a doua parte a întrebării, adică dacă în timp ce se menţine aceeaşi substanţă imaterială, ar putea exista două persoane distincte, ea mi se pare a fi bazată pe alta, anume dacă aceeaşi fiinţă imaterială, fiind conştientă de acţiunile vieţii sale trecute, poate fi despuiată în întregime de orice conştiinţă a existenţei ei trecute, fără s-o mai poată vreodată redobîndi, în aşa fel că deschizînd, ca să spunem aşa, un nou cont pentru o nouă perioadă, ea să aibă o conştiinţă care nu se poate întinde dincolo de această nouă stare. Toţi acei care susţin preexistenţa [367] sînt în mod evident de această părere, deoarece ei recunosc că sufletul nu are nici un rest de conştiinţă despre ce a făcut în acea stare preexistentă, fie cu totul separată de corp, fie însufleţind vreun alt corp, şi dacă ei n-ar recunoaşte acest lucru, experienţa vădită ar fi împotriva lor. Aşa că, deoarece identitatea personală nu se întinde mai departe decît se întinde conştiinţa, un spirit preexistent care nu se poate să fi dăinuit atîtea veacuri în stare de adormire, trebuie neapărat să alcătuiască persoane deosebite. Să presupunem un creştin platonician sau pitagorician care, dat fiind că Dumnezeu şi-a isprăvit în cea de-a şaptea zi toate lucrările creaţiei, ar crede că sufletul său a existat mereu de atunci încoace şi şi-ar închipui că sufletul i-ar fi trecut prin mai multe corpuri omeneşti, aşa cum am întîlnit eu o dată pe cineva care era convins că sufletul său a fost sufletul lui Socrate (nu voi dezbate cît de întemeiat era, dar ştiu că în funcţiunea pe care a îndeplinit-o, şi nu era una neînsemnată, a fost socotit ca un om cu foarte multă judecată, iar lucrările publicate de el au arătat că nu era lipsit de calităţi sau de învăţătură) ; ar spune oare cineva că el, nefiind conştient de nici o acţiune sau gînd al lui Socrate, ar putea fi aceeaşi persoană cu Socrate ? Să reflecteze oricine asupra lui însuşi şi să conchidă că are în el un spirit imaterial, care este ceea ce gîndeşte în el şi îl menţine acelaşi de-a lungul necontenitelor schimbări care au loc în corpul său şi pe care el îl numeşte „eu“ ; şi să presupună el, de asemenea, că acesta este acelaşi suflet care a fost în Nestor sau în Thersites, la asediul Troiei (deoarece sufletele fiind, în măsura în care putem cunoaşte ceva din ele, indiferente prin natura lor oricărei por-

ţiuni de materie, presupunerea nu conţine nici o absurditate vădită), ceea ce poate să corespundă tot aşa de bine realităţii ca şi faptul că acel suflet aparţine astăzi unui oarecare alt om; în acest caz, se consideră ori se poate el considera, deşi nu are acum nici o conştiinţă a vreunei acţiuni nici de a lui Nestor nici de-a lui Thersites, aceeaşi persoană cu vreunul dintre ei? Poate el să ia parte la vreuna dintre acţiunile lor, să şi le atribuie ori să le considere ca fiind ale sale într-o măsură mai mare decît acţiunile oricărui alt om care a existat vreodată? Aşa că, deoarece conştiinţa lui nu se întinde la nici una dintre acţiunile unuia sau altuia din aceşti oameni, el nu este una şi aceeaşi persoană cu vreunul dintre ei mai mult decît dacă sufletul sau spiritul imaterial care îl însufleţeşte pe el acum ar fi fost creat şi ar fi început să existe abia atunci cînd a început să-i însufleţească actualul corp, oricît de adevărat ar fi că acelaşi spirit care însufleţise corpul lui Nestor sau pe acela al lui Thersites ar fi numericeşte acelaşi cu spiritul care îi însufleţeşte acum corpul său [368]. Căci aceasta nu l-ar face pe el să fie una şi aceeaşi persoană cu Nestor într-o măsură mai mare decît dacă unele dintre particulele de materie care au constituit cîndva o parte din Nestor ar alcătui acum o parte a acestui om; căci aceeaşi substanţă imaterială, fără aceeaşi conştiinţă, alcătuieşte tot atît de puţin aceeaşi persoană prin faptul că este unită cu un corp oarecare, pe cît de puţin poate aceeaşi particulă de materie, lipsită de conştiinţă, unită cu un corp oarecare să alcătuiască aceeaşi persoană. Dar de îndată ce acest om se vede conştient de vreuna dintre acţiunile lui Nestor, atunci se recunoaşte că este aceeaşi persoană cu Nestor.

§ 15. Şi astfel sîntem noi în stare să concepem, fără nici o greutate, aceeaşi persoană la reînviere, deşi într-un corp care nu are exact aceeaşi formă sau aceleaşi părţi pe care le-a avut pe lumea aceasta, sufletul care sălăşluieşte în el fiind însoţit de aceeaşi conştiinţă. Cu toate acestea însă, sufletul singur, în cursul schimbării corpurilor, cu greu ar fi suficient ca să alcătuiască acelaşi om pentru altcineva [369], afară de cel ce socoteşte că sufletul este esenţa omului. Căci, dacă sufletul unui principe, însoţit de conştiinţa vieţii trecute a principelui, ar intra în corpul unui cîrpaci şi l-ar însufleţi de îndată ce sufletul acestuia şi-ar fi părăsit corpul în care se afla, oricine vede că ar fi aceeaşi persoană cu principele, răspunzător numai de faptele principelui. Dar cine ar spune că a fost acelaşi om? Corpul trebuie să intre şi el în alcă-

tuirea omului şi eu presupun că în acest caz, oricine recunoaşte că corpul l-ar determina pe om, iar că sufletul însoţit de toate gîndurile principelui n-ar alcătui un alt om, ci ar fi acelaşi cîrpaci pentru oricine în afară de el însuşi. Ştiu că, în felul obişnuit de a vorbi, aceeaşi persoană şi acelaşi om reprezintă unul şi acelaşi lucru. Şi, în adevăr, oricine va avea totdeauna libertatea de a vorbi cum pofteşte şi să aplice anumite sunete articulate la anumite idei după cum socoteşte că e potrivit şi să le schimbe cît de des doreşte. Cu toate acestea însă, cînd vom vrea să cercetăm ce este ceea ce constituie acelaşi spirit, om sau persoană, trebuie să ne fixăm în minte ideile de spirit, om şi persoană şi după ce ne-am limpezit noi ce înţelegem prin acestea, nu va fi greu să stabilim cu privire la oricare dintre ele sau altele asemănătoare, cînd este acelaşi lucru şi cînd este altceva.

§ 16. *Conştiinţa alcătuieşte aceeaşi persoană.* Dar, cu toate că aceeaşi substanţă imaterială ori suflet nu alcătuieşte ea singură acelaşi om, oriunde şi în orice stare ar fi, este totuşi vădit că conştiinţa, cît de departe se poate ea întinde, chiar şi cu veacuri în urmă, întruneşte în aceeaşi persoană existenţe şi acţiuni foarte îndepărtate în timp, aşa cum face cu existenţa şi acţiunile clipei care tocmai a trecut; aşa că oricine are conştiinţa unor acţiuni prezente şi trecute este aceeaşi persoană cu acela căruia îi aparţin aceste două feluri de acţiuni. Dacă aş avea deopotrivă conştiinţa că am văzut corabia şi potopul lui Noe, după cum o am pe aceea că am văzut revărsarea Tamisei în iarna trecută sau că scriu acum, m-aş putea îndoi tot atît de puţin că eu, care scriu aceasta acum, care am văzut Tamisa revărsîndu-se iarna trecută şi care am văzut inundaţia la potopul lumii, am fost acelaşi „eu" — în orice substanţă aţi vrea să consideraţi că constă acest „eu" — pe cît de puţin m-aş putea îndoi că eu, care scriu aceasta, sînt acum, în timp ce scriu, acelaşi „eu" care am fost şi ieri (fie că sînt alcătuit din exact aceeaşi substanţă materială sau imaterială, fie că nu). Căci, în ceea ce priveşte identitatea eului, nu are importanţă dacă acest eu actual este alcătuit din aceleaşi substanţe sau din altele, deoarece eu sînt tot atît de interesat şi pe tot atîta bună dreptate răspunzător de orice acţiune săvîrşită acum o mie de ani, care îmi este atribuită acum de către această conştiinţă de sine, după cum sînt răspunzător de ceea ce am făcut în ultima clipă.

§ 17. *„Eul" se bazează pe conştiinţă.* „Eul" este acel lucru care gîndeşte, care este conştient (din orice substanţă ar fi el alcătuit, spirituală sau materială, simplă sau compusă, nu interesează), care simte plăcere şi durere sau este conştient de ele, care este susceptibil de fericire sau de nenorocire şi ca atare îşi poartă grija, atîta cît se întinde această conştiinţă. Astfel, oricine vede că în timp ce degetul cel mic este cuprins în această conştiinţă, acest deget este o parte din el ca şi ceea ce este în cea mai mare măsură aşa ceva. Dacă, la separarea acestui deget mic, conştiinţa ar însoţi degetul mic şi ar părăsi restul corpului, este evident că degetul mic ar fi persoana, aceeaşi persoană, — iar „eul" n-ar avea atunci nimic de-a face cu restul corpului. După cum, în acest caz, conştiinţa care însoţeşte substanţa, atunci cînd o parte este separată de alta, alcătuieşte aceeaşi persoană şi constituie acest „eu" inseparabil, tot aşa stau lucrurile şi cu privire la substanţele îndepărtate în timp. Acel ceva cu care se poate uni conştiinţa acestui lucru prezent care gîndeşte alcătuieşte aceeaşi persoană şi formează un singur „eu" cu el, şi cu nimic altceva; şi astfel îşi atribuie şi îşi însuşeşte toate acţiunile acelui lucru şi le recunoaşte ca fiind propriile sale acţiuni, atîta cît se întinde această conştiinţă, şi nu mai departe, după cum va vedea oricine va reflecta la aceasta.

§ 18. *Obiect de răsplată şi de pedeapsă.* Pe această identitate personală se bazează tot dreptul şi toată dreptatea recompenselor şi pedepselor, fericirea şi nenorocirea fiind lucrurile de care fiecare este interesat pentru sine însuşi, fără să aibă vreo însemnătate ce se întîmplă cu vreo substanţă neunită cu acea conştiinţă şi care nu vine în atingere cu ea. Căci, după cum se vădeşte din exemplul pe care l-am dat adineaori, dacă conştiinţa s-ar duce împreună cu degetul mic după tăierea lui, ar fi vorba de acelaşi eu care ieri îi purta grijă întregului corp, ca uneia din părţile sale, şi ale cărui acţiuni de atunci el nu poate decît să le recunoască acum ca fiind ale sale. Şi totuşi, dacă acelaşi corp ar continua să trăiască şi să aibă îndată după separarea degetului mic propria lui conştiinţă particulară, despre care degetul mic nu ar şti nimic, eul degetului mic nu i-ar purta de loc grijă corpului, ca parte a lui, şi n-ar putea să recunoască vreuna din acţiunile sale ori să-şi atribuie vreuna din ele,

§ 19. Aceasta ne poate arăta în ce constă identitatea personală, anume că ea nu constă în identitatea de substanţă, ci, precum am spus, în identitatea de conştiinţă, în care, dacă Socrate şi actualul primar din Queenborough se întrunesc, ei constituie una şi aceeaşi persoană. Dacă acelaşi Socrate în stare de veghe şi în somn nu ia parte la aceeaşi conştiinţă, Socrate în stare de veghe şi în somn nu sînt una şi aceeaşi persoană; şi a pedepsi pe Socrate în stare de veghe pentru ce a gîndit Socrate în somn, şi de care Socrate în stare de veghe n-a fost niciodată conştient, n-ar fi mai drept decît de a pedepsi un geamăn pentru ceea ce a făcut fratele său, despre care el nu ştia nimic, din cauză că înfăţişarea lor era aşa de asemănătoare încît ei n-au putut fi deosebiţi (căci s-au văzut asemenea gemeni).

§ 20. Cu toate acestea însă, poate că mi se va mai obiecta: „Să presupunem că am pierdut cu totul amintirea unora dintre părţile vieţii mele, fără putinţă de a mi-o recăpăta, aşa că poate nu voi mai şti niciodată nimic despre ele. Totuşi, nu sînt eu oare aceeaşi persoană care a săvîrşit acele fapte, care a avut acele gînduri, de care eu am fost odată conştient, cu toate că acum le-am uitat?" La aceasta, eu răspund că aici trebuie să băgăm de seamă că cuvîntul „eu" este aplicat numai la om. Şi deoarece se presupune că acelaşi om este aceeaşi persoană, e uşor de presupus că aici cuvîntul „eu" reprezintă de asemenea aceeaşi persoană. Dar dacă este cu putinţă ca acelaşi om să aibă, în momente deosebite, conştiinţe diferite şi fără comunicare între ele, nu este nici o îndoială că acelaşi om ar alcătui în momente deosebite persoane diferite; şi aceasta este părerea oamenilor, după cum se vede din cele mai solemne declaraţii ale lor, legile umane nepedepsind pe nebun pentru acţiunile făptuite de el cînd era cu mintea întreagă şi nici pe omul sănătos la minte pentru ceea ce a făptuit cînd era nebun, socotind astfel că în fiecare din aceste cazuri e vorba de două persoane, ceea ce apare întrucîtva în felul nostru de a vorbi atunci cînd spunem: „Cutare nu este el însuşi sau este alături de el însuşi", expresii care lasă să se înţeleagă că acei care le folosesc acum sau le-au întrebuinţat mai întîi credeau că „eul" se schimbă, că „eul" — adică ceea ce alcătuieşte aceeaşi persoană — nu mai era în acel om.

§ 21. *Deosebirea dintre identitatea omului şi aceea a persoanei.* Cu toate acestea însă, este greu de conceput că Socrate, acelaşi

individ uman, ar constitui două persoane. Pentru a ne da puţin ajutor în această privinţă, trebuie să examinăm ce se înţelege prin Socrate sau prin acelaşi individ uman. El trebuie să fie ori,

— în primul rînd, aceeaşi substanţă care gîndeşte, imaterială şi individuală, pe scurt, acelaşi suflet sub raport numeric, şi nimic altceva, ori,

— în al doilea rînd, acelaşi animal, fără nici o legătură cu un suflet imaterial, ori,

— în al treilea rînd, acelaşi spirit imaterial unit cu acelaşi animal [370].

Or, pentru oricare dintre aceste presupuneri am vrea să ne hotărîm, este cu neputinţă să considerăm că identitatea personală constă în altceva decît în conştiinţă, sau că se întinde mai departe decît se întinde aceasta.

Căci potrivit celei dintîi dintre aceste trei ipoteze, trebuie să se admită că e cu putinţă ca un om născut din femei diferite şi în momente depărtate între ele să fie acelaşi om. Cine adoptă acest fel de a vorbi trebuie să recunoască posibilitatea ca acelaşi om să constituie două persoane distincte, la fel ca doi oameni care au trăit în veacuri diferite fără o cunoaştere reciprocă a gîndurilor pe care le-au avut fiecare dintre ei.

Potrivit celei de-a doua şi celei de-a treia presupuneri, Socrate în această viaţă şi după ea nu poate fi acelaşi om pe altă cale decît prin aceeaşi conştiinţă ; încît, socotind că identitatea umană constă în acelaşi lucru în care noi considerăm că constă identitatea personală, nu va exista nici o dificultate să admitem că acelaşi om este aceeaşi persoană. Dar, în acest caz, cei ce consideră că identitatea umană constă numai în conştiinţă, şi în nimic altceva, trebuie să reflecteze cum vor putea ei explica de ce Socrate-copil este unul şi acelaşi om cu Socrate după înviere. Dar orice ar alcătui, după unii, omul şi, prin urmare, acelaşi individ uman, în care privinţă poate că puţini sînt de acord, noi considerăm că identitatea personală nu poate consta în nimic altceva în afară de conştiinţă (care este ceea ce alcătuieşte în mod exclusiv ceea ce noi numim „eu"), fără a ne încurca în mari absurdităţi.

§ 22. Dar, dacă un om acum beat şi apoi treaz nu este una şi aceeaşi persoană, pentru ce altceva este el pedepsit în urma faptei pe care a săvîrşit-o pe cînd era beat, deşi după aceea el nu-şi dă niciodată seama de ce a făcut ? El este aceeaşi persoană

în aceeaşi măsură ca şi un om care merge şi face alte lucruri în timpul somnului şi este răspunzător de orice rău pe care îl pricinuieşte în această stare. Legile omeneşti îi pedepsesc pe amîndoi după o dreptate conformă felului lor de a cunoaşte lucrurile, din cauză că în aceste cazuri ele nu pot deosebi cu certitudine ce este real de prefăcătorie, aşa că ignoranţa din timpul beţiei sau a somnului nu este admisă ca o scuză. Căci, deşi pedeapsa este legată de personalitate, iar personalitatea de conştiinţă — şi poate că beţivul nu este conştient de ceea ce a făcut — totuşi tribunalele umane îl pedepsesc pe bună dreptate, din cauză că faptul se dovedeşte împotriva lui, dar lipsa de conştiinţă nu poate fi dovedită în favoarea lui. Dar în ziua cea mare a judecăţii, cînd tainele tuturor inimilor vor fi dezvăluite, am fi îndreptăţiţi să credem că nimeni nu va fi făcut răspunzător de ceea ce îi este cu totul necunoscut, ci fiecare îşi va primi osînda, fiind acuzat sau scuzat de către propria lui conştiinţă.

§ 23. *Conştiinţa singură alcătuieşte „eul"*. Nimic în afară de conştiinţă nu poate întruni în aceeaşi persoană existenţe îndepărtate. Identitatea de substanţă nu va face acest lucru. Căci, de orice substanţă ar fi vorba, orice formă ar îmbrăca ea, fără conştiinţă nu există persoană, iar un cadavru poate fi o persoană în aceeaşi măsură în care poate fi persoană orice fel de substanţă fără conştiinţă.

Dacă am putea presupune două conştiinţe distincte, care nu comunică între ele, acţionînd în acelaşi corp, una în mod constant ziua, cealaltă, în timpul nopţii, iar, pe de altă parte, aceeaşi conştiinţă acţionînd alternativ în două corpuri distincte, eu întreb dacă, în primul caz, omul de zi şi omul de noapte nu ar fi două persoane tot aşa de distincte ca Socrate şi Platon şi dacă, în al doilea caz, nu ar fi vorba de o persoană în două corpuri distincte, tot atît de mult pe cît un om este acelaşi în două haine distincte. Şi nu are absolut nici o importanţă dacă se spune cumva că această aceeaşi conştiinţă şi aceste conştiinţe distincte, în cazurile mai sus arătate, aparţin, cea dintîi — uneia şi aceleiaşi substanţe imateriale, iar celelalte două — unor substanţe imateriale distincte, substanţele care aduc acelor corpuri aceste conştiinţe ; ceea ce fie că este, fie că nu este adevărat, nu modifică întru nimic situaţia, deoarece este evident că identitatea personală ar fi deopotrivă determinată de conştiinţă, fie că această conştiinţă ar fi alipită vreunei substanţe imateriale individuale, fie că nu. Căci, admiţînd

că substanţa care gîndeşte aflată în om trebuie să fie neapărat presupusă ca imaterială, este vădit că lucrul imaterial care gîndeşte poate să piardă uneori conştiinţa trecutului şi să o dobîndească din nou — cum se vede din faptul că oamenii uită adeseori acţiunile lor trecute, — şi mintea recapătă de multe ori memoria a ceva trecut, a cărei conştiinţă o pierduse timp de douăzeci de ani în şir. Faceţi ca aceste intervale de memorie şi de uitare să alterneze în chip regulat ziua şi noaptea, şi aveţi două persoane cu acelaşi spirit imaterial, tot aşa cum în exemplul de dinainte sînt două persoane cu acelaşi corp. Aşa că eul nu este determinat de identitatea sau deosebirea de substanţă, de care nu putem fi siguri, ci numai de identitatea de conştiinţă.

§ 24. În adevăr, „eul" poate concepe că substanţa din care este alcătuit el acum a existat mai înainte, unită în aceeaşi fiinţă conştientă, dar, dacă se îndepărtează conştiinţa, acea substanţă nu este acelaşi „eu" sau nu face parte din el mai mult decît orice altă substanţă, după cum se vădeşte prin exemplul — pe care l-am dat deja — al unui membru tăiat [371], a cărui căldură, răceală sau alte impresii, nemaifiind prinse de conştiinţă, el nu aparţine „eului" unui om mai mult decît orice altă materie din univers. La fel se va întîmpla cu orice substanţă imaterială care este lipsită de acea conştiinţă prin care sînt eu însumi pentru mine însumi; dacă există vreo parte a existenţei ei pe care n-o pot uni prin reamintire cu acea conştiinţă prezentă prin care eu sînt acum eu însumi, ea nu este în acea parte a existenţei sale mai mult eu însumi decît orice altă fiinţă imaterială. Căci, orice ar fi gîndit sau ar fi făptuit o substanţă, dacă e ceva de care nu-mi pot aduce aminte şi pe care nu-l pot face, cu ajutorul conştiinţei mele, să fie propriul meu gînd şi propria mea acţiune, acest ceva nu-mi va aparţine, chiar dacă a fost ceva gîndit ori săvîrşit de către o parte din mine, mai mult decît dacă ar fi fost ceva gîndit ori săvîrşit de către orice altă fiinţă imaterială oriunde ar exista ea.

§ 25. Sînt şi eu de acord că părerea care pare a fi cea mai veridică este aceea potrivit căreia această conştiinţă e legată de o substanţă imaterială individuală, fiind un atribut al ei.

Dar să dezlege oamenii această chestiune cum cred ei de cuviinţă, potrivit diferitelor lor ipoteze; în orice caz, fiecare fiinţă raţională, simţitoare la fericire şi la nenorocire, trebuie să admită

că există ceva care constituie eul său, căruia ea îi poartă grijă şi pe care doreşte să-l vadă fericit; că acest eu a existat într-o durată continuă mai mult decît o clipă şi că, prin urmare, este cu putinţă să existe în viitor, timp de luni şi ani, cum a existat pînă în prezent, fără ca duratei sale să i se poată fixa limite precise; şi că poate fi acelaşi „eu", datorită aceleiaşi conştiinţe continuate în viitor. Şi astfel, prin mijlocirea acestei conştiinţe, el vede că este acelaşi „eu" care a săvîrşit cu cîţiva ani în urmă cutare sau cutare faptă, prin care el ajunge să fie acum fericit sau nenorocit. În toată această expunere despre „eu", nu este luată în seamă — ca fiind ceea ce constituie acelaşi „eu" — aceeaşi substanţă numerică, ci aceeaşi conştiinţă continuată, cu care au putut fi unite şi apoi din nou separate diferite substanţe, care, atîta timp cît au rămas într-o uniune vitală cu subiectul în care rezida atunci această conştiinţă, au format o parte din acest „eu". Astfel, oricare parte din corpul nostru, unită în mod vital cu ceea ce în noi are conştiinţă, alcătuieşte o parte din noi înşine, dar atunci cînd ea este ruptă de uniunea vitală prin care îi este comunicată această conştiinţă, ceea ce cu o clipă înainte a fost o parte din noi înşine este acum tot atît de puţin aşa ceva pe cît şi o parte din eul altui om este o parte din mine, şi nu este cu neputinţă să devină peste puţină vreme o parte reală a altei persoane. Şi astfel, vedem cum aceeaşi substanţă numerică devine o parte a două persoane diferite şi cum aceeaşi persoană se menţine în cursul schimbării a diverse substanţe. Dacă am putea presupune vreun spirit în întregime despuiat de toate amintirile lui sau de orice conştiinţă a acţiunilor sale trecute, după cum vedem noi că mintea noastră este necontenit despuiată de o mare parte dintre ale noastre, şi uneori de toate, unirea sau separarea unei asemenea substanţe spirituale nu ar produce vreo modificare a identităţii personale cu nimic mai mult decît face aceasta o particulă oarecare de materie. Orice substanţă unită în mod vital cu fiinţa prezentă ce gîndeşte constituie o parte a chiar aceluiaşi eu care există acum; şi orice este unit cu ea printr-o conştiinţă a acţiunilor anterioare formează de asemenea o parte a aceluiaşi eu, care este unul şi acelaşi, atît în trecut cît şi în prezent.

§ 26. *Cuvîntul „persoană" este un termen juridic.* Cuvîntul „persoană", în sensul în care îl întrebuinţez eu, este denumirea dată acestui „eu". Pretutindeni unde un om găseşte ceea ce el numeşte „eu", acolo, cred eu, altul poate să spună că este aceeaşi persoană. Acesta este un termen juridic care atribuie acţiunile şi

că substanța care gîndește aflată în om trebuie să fie neapărat presupusă ca imaterială, este vădit că lucrul imaterial care gîndește poate să piardă uneori conștiința trecutului și să o dobîndească din nou — cum se vede din faptul că oamenii uită adeseori acțiunile lor trecute, — și mintea recapătă de multe ori memoria a ceva trecut, a cărei conștiință o pierduse timp de douăzeci de ani în șir. Faceți ca aceste intervale de memorie și de uitare să alterneze în chip regulat ziua și noaptea, și aveți două persoane cu același spirit imaterial, tot așa cum în exemplul de dinainte sînt două persoane cu același corp. Așa că eul nu este determinat de identitatea sau deosebirea de substanță, de care nu putem fi siguri, ci numai de identitatea de conștiință.

§ 24. În adevăr, „eul" poate concepe că substanța din care este alcătuit el acum a existat mai înainte, unită în aceeași ființă conștientă, dar, dacă se îndepărtează conștiința, acea substanță nu este același „eu" sau nu face parte din el mai mult decît orice altă substanță, după cum se vădește prin exemplul — pe care l-am dat deja — al unui membru tăiat [371], a cărui căldură, răceală sau alte impresii, nemaifiind prinse de conștiință, el nu aparține „eului" unui om mai mult decît orice altă materie din univers. La fel se va întîmpla cu orice substanță imaterială care este lipsită de acea conștiință prin care sînt eu însumi pentru mine însumi; dacă există vreo parte a existenței ei pe care n-o pot uni prin reamintire cu acea conștiință prezentă prin care eu sînt acum eu însumi, ea nu este în acea parte a existenței sale mai mult eu însumi decît orice altă ființă imaterială. Căci, orice ar fi gîndit sau ar fi făptuit o substanță, dacă e ceva de care nu-mi pot aduce aminte și pe care nu-l pot face, cu ajutorul conștiinței mele, să fie propriul meu gînd și propria mea acțiune, acest ceva nu-mi va aparține, chiar dacă a fost ceva gîndit ori săvîrșit de către o parte din mine, mai mult decît dacă ar fi fost ceva gîndit ori săvîrșit de către orice altă ființă imaterială oriunde ar exista ea.

§ 25. Sînt și eu de acord că părerea care pare a fi cea mai veridică este aceea potrivit căreia această conștiință e legată de o substanță imaterială individuală, fiind un atribut al ei.

Dar să dezlege oamenii această chestiune cum cred ei de cuviință, potrivit diferitelor lor ipoteze; în orice caz, fiecare ființă rațională, simțitoare la fericire și la nenorocire, trebuie să admită

că există ceva care constituie eul său, căruia ea îi poartă grijă şi pe care doreşte să-l vadă fericit ; că acest eu a existat într-o durată continuă mai mult decît o clipă şi că, prin urmare, este cu putinţă să existe în viitor, timp de luni şi ani, cum a existat pînă în prezent, fără ca duratei sale să i se poată fixa limite precise ; şi că poate fi acelaşi „eu", datorită aceleiaşi conştiinţe continuate în viitor. Şi astfel, prin mijlocirea acestei conştiinţe, el vede că este acelaşi „eu" care a săvîrşit cu cîţiva ani în urmă cutare sau cutare faptă, prin care el ajunge să fie acum fericit sau nenorocit. În toată această expunere despre „eu", nu este luată în seamă — ca fiind ceea ce constituie acelaşi „eu" — aceeaşi substanţă numerică, ci aceeaşi conştiinţă continuată, cu care au putut fi unite şi apoi din nou separate diferite substanţe, care, atîta timp cît au rămas într-o uniune vitală cu subiectul în care rezida atunci această conştiinţă, au format o parte din acest „eu". Astfel, oricare parte din corpul nostru, unită în mod vital cu ceea ce în noi are conştiinţă, alcătuieşte o parte din noi înşine, dar atunci cînd ea este ruptă de uniunea vitală prin care îi este comunicată această conştiinţă, ceea ce cu o clipă înainte a fost o parte din noi înşine este acum tot atît de puţin aşa ceva pe cît şi o parte din eul altui om este o parte din mine, şi nu este cu neputinţă să devină peste puţină vreme o parte reală a altei persoane. Şi astfel, vedem cum aceeaşi substanţă numerică devine o parte a două persoane diferite şi cum aceeaşi persoană se menţine în cursul schimbării a diverse substanţe. Dacă am putea presupune vreun spirit în întregime despuiat de toate amintirile lui sau de orice conştiinţă a acţiunilor sale trecute, după cum vedem noi că mintea noastră este necontenit despuiată de o mare parte dintre ale noastre, şi uneori de toate, unirea sau separarea unei asemenea substanţe spirituale nu ar produce vreo modificare a identităţii personale cu nimic mai mult decît face aceasta o particulă oarecare de materie. Orice substanţă unită în mod vital cu fiinţa prezentă ce gîndeşte constituie o parte a chiar aceluiaşi eu care există acum ; şi orice este unit cu ea printr-o conştiinţă a acţiunilor anterioare formează de asemenea o parte a aceluiaşi eu, care este unul şi acelaşi, atît în trecut cît şi în prezent.

§ 26. *Cuvîntul „persoană" este un termen juridic.* Cuvîntul „persoană", în sensul în care îl întrebuinţez eu, este denumirea dată acestui „eu". Pretutindeni unde un om găseşte ceea ce el numeşte „eu", acolo, cred eu, altul poate să spună că este aceeaşi persoană. Acesta este un termen juridic care atribuie acţiunile şi

meritul corespunzător, aşa că el se aplică numai agenţilor inteligenţi care au capacitatea de a sta în justiţie şi sînt susceptibili de fericire şi de nenorocire. Personalitatea se întinde dincolo de existenţa prezentă, la ceea ce a trecut, numai cu ajutorul conştiinţei, prin care persoana devine participantă la acţiunea ei trecută şi răspunzătoare de ea, o recunoaşte şi şi-o pune în sarcină pe exact acelaşi temei şi pentru acelaşi motiv pentru care face acest lucru în prezent. Şi toate acestea au la bază năzuinţa către fericire, care însoţeşte în chip inevitabil conştiinţa; căci fiinţa care este conştientă de plăcere şi de durere doreşte ca eul său, care este conştient de aceasta, să fie fericit. Şi, ca atare, orice acţiuni trecute pe care, cu ajutorul conştiinţei, ea nu poate să le pună de acord cu acest eu actual ori să le atribuie acestui eu, nu o pot face părtaşă la ele mai mult decît dacă nu ar fi fost niciodată săvîrşite, iar a simţi plăcere sau durere, adică a primi răsplata sau pedeapsa, din pricina vreunei astfel de acţiuni, este totuna cu a deveni fericit sau nenorocit din prima clipă a existenţei sale fără a merita în nici un chip aşa ceva. Căci, presupunînd că un om ar fi pedepsit acum pentru ceea ce a săvîrşit în altă viaţă, cu toate că în el nu s-ar putea trezi absolut nici o conştiinţă, prin ce s-ar deosebi asemenea pedeapsă de cazul că ar fi fost creat nenorocit? Ca atare, potrivit cu aceasta ne spune apostolul că la ziua cea mare a judecăţii, cînd fiecare „va primi după faptele sale, tainele tuturor inimilor vor fi dezvăluite". Osînda îşi va găsi justificarea în conştiinţa pe care o vor avea toate persoanele că ele însele, în orice corpuri ar apare sau la orice substanţe ar fi alipită acea conştiinţă, sînt aceleaşi care au săvîrşit acele fapte şi că li se cuvine acea pedeapsă.

§ 27. Sînt destul de înclinat să cred că, în tratarea acestui subiect, am făcut unele presupuneri care vor părea ciudate unora dintre cititori, şi poate că ele sînt astfel în sine. Cu toate acestea însă, socot că ele pot fi iertate, dată fiind ignoranţa în care ne aflăm cu privire la natura acelui lucru ce gîndeşte, care se află în noi şi pe care îl considerăm a fi eul nostru. Dacă am şti ce este sau cum este el legat de un anumit sistem de spirite animale aflate într-un flux continuu, ori dacă el ar putea sau n-ar putea îndeplini procesele sale de gîndire şi memorie în afara unui corp organizat aşa cum este al nostru; şi dacă Dumnezeu a crezut de cuviinţă ca nici un spirit de acest fel să nu fie vreodată unit cu vreun alt corp decît cu unul de acest fel, de potrivita alcătuire a organelor căruia să depindă memoria acestui spirit; dacă am cunoaşte toate acestea,

noi am putea vedea absurditatea unora dintre presupunerile pe care le-am făcut. Dacă însă luăm sufletul unui om, aşa cum facem de obicei acum (în întunericul care învăluie aceste chestiuni), drept o substanţă imaterială, independentă de materie şi deopotrivă indiferentă faţă de tot ce ţine de materie, nu poate fi, potrivit naturii lucrurilor, nici o absurditate în presupunerea că acelaşi suflet poate, în momente diferite, să fie unit cu corpuri diferite şi să alcătuiască împreună cu ele, în fiecare interval de timp, un om, e ca şi cum am presupune că ceea ce ieri era o parte a corpului unei oi ar putea să fie mîine o parte a corpului unui om şi că, în această unire, ea ar putea să constituie o parte vitală a lui Melibeus[372] însuşi, după cum a constituit mai înainte o parte din berbecul său.

§ 28. *Nedumerirea vine din greşita întrebuinţare a denumirilor.* Pentru a încheia : orice substanţă care începe să existe, trebuie să fie în mod necesar aceeaşi în timpul existenţei sale ; orice combinaţii de substanţe care încep să existe, compusul rezultat din închegarea lor trebuie să fie acelaşi în timpul unirii acelor substanţe ; orice mod care începe să existe, rămîne acelaşi în timpul existenţei sale ; de asemenea, această regulă este valabilă şi atunci cînd e vorba de o combinaţie de substanţe distincte sau de o combinaţie de moduri diferite. De unde reiese că nedumerirea sau obscuritatea care a existat cu privire la această chestiune izvorăşte mai curînd din denumirile greşit întrebuinţate[373] decît din vreo obscuritate a lucrurilor înseşi. Căci, orice conţinut ar avea ideea specifică, căreia îi este aplicată denumirea, dacă această idee este ataşată în chip statornic acestei denumiri, se va putea distinge cu uşurinţă dacă ceva este acelaşi lucru sau este un lucru diferit, neputîndu-se naşte nici o îndoială în această privinţă.

§ 29. *Dăinuirea existenţei stă la baza identităţii.* Căci, presupunînd că un spirit raţional constituie ideea de om, este uşor de ştiut ce este acelaşi om ; adică, acelaşi spirit, — fie separat, fie aflat într-un corp, — va fi acelaşi om. Dacă presupunem că un spirit raţional unit în mod vital cu un corp, alcătuit din părţi într-un anumit fel constituie un om, acesta va fi acelaşi om atîta vreme cît spiritul raţional rămîne unit cu acea alcătuire vitală de părţi, deşi continuată într-un corp ale cărui particule se succed una după alta într-un flux neîntrerupt. Dar dacă pentru cineva ideea de om nu este decît o uniune vitală de părţi cu o anumită formă, un om va fi acelaşi atîta timp cît dăinuieşte această uniune vitală, cu

forma respectivă într-un compus care nu este acelaşi decît printr-o succesiune continuă de particule aflate într-un flux neîntrerupt. Căci, din orice combinaţie ar fi alcătuită o idee complexă, ori de cîte ori existenţa o face să fie un lucru individual sub o denumire oarecare, dăinuirea aceleiaşi existenţe o face să rămînă acelaşi individ sub aceeaşi denumire.

CAPITOLUL XXVIII

DESPRE ALTE RELAŢII[374]

§ 1. *Relaţii proporţionale.* Pe lîngă temeiurile de comparare şi de raportare a lucrurilor între ele, despre care am vorbit înainte, anume, timpul, locul şi cauzalitatea[375], mai există, după cum am spus, nenumărate altele, dintre care voi înfăţişa cîteva.

În primul rînd voi pune anumite idei simple care, putînd avea părţi sau grade, procură o bază de comparare a subiectelor în care se află ele, unul cu altul, în privinţa acelor idei simple; de pildă, „mai alb, mai dulce, mai mare, egal, mai mult" etc. Aceste relaţii, care depind de faptul că aceeaşi idee simplă se află într-o măsură egală în mai multe subiecte sau în unele într-o măsură mai mare decît în altele, pot fi numite, dacă vreţi, „proporţionale" [376], şi este aşa de evident că aceste relaţii se referă numai la acele idei simple primite pe calea senzaţiei sau a reflecţiei încît nu mai e nevoie să spunem nimic pentru a dovedi acest lucru.

§ 2. *Relaţii naturale.* În al doilea rînd, alt temei pentru compararea lucrurilor între ele sau pentru examinarea unui lucru în aşa fel ca să cuprindem în acea examinare un oarecare alt lucru, constă în împrejurările naşterii sau începutului; acestea, din pricină că nu pot fi modificate după aceea, creează relaţii care se sprijină pe ele şi care durează tot atîta timp cît şi subiectele de care ţin; de pildă, tată şi fiu, fraţi, veri primari etc., ale căror relaţii se bazează pe o comunitate de sînge, la care ei iau parte în diferite grade; compatrioţi, adică aceia care s-au născut în aceeaşi ţară sau în aceeaşi regiune. Pe acestea eu le numesc „relaţii naturale" la care noi putem observa că oamenii şi-au adaptat noţiunile şi cuvintele nevoilor vieţii de toate zilele, nu adevărului şi întinderii lucrurilor. Căci este sigur că, de fapt, relaţia dintre cel ce procreează şi cel

procreat este aceeaşi la diferitele rase ale altor animale şi la oameni ; cu toate acestea însă, rareori se spune : „acest taur este bunicul acelui viţel" sau că doi porumbei sînt veri primari. Este foarte nimerit ca, în privinţa oamenilor, aceste relaţii să fie observate şi desemnate prin denumiri distincte, deoarece există prilejuri, — atît în procese, cît şi în alte legături pe care le au unul cu altul, — de a vorbi despre oameni şi de a-i lua în consideraţie sub aspectul acestor relaţii, de unde iau naştere, de asemenea, unele îndatoriri la care sînt ţinuţi oamenii între ei, în timp ce, cu privire la animale, deoarece oamenii nu au decît prea puţine motive sau chiar nici unul, de a se gîndi la aceste relaţii, nu au socotit că e nimerit să le dea denumiri distincte şi particulare [377]. Aceasta, în treacăt fie zis, ne poate lumina asupra stării diferite şi asupra dezvoltării limbilor, care, fiind adaptate numai pentru a înlesni comunicarea, sînt potrivite la noţiunile pe care le au oamenii şi la schimbul de gînduri care le sînt familiare, nu la realitatea sau la întinderea lucrurilor şi nici la variatele raporturi care pot fi găsite între lucruri sau la diferitele consideraţii abstracte care ar putea fi concepute cu privire la ele. Acolo unde oamenii nu au avut nici o noţiune filozofică, ei n-au avut nici un termen ca să exprime asemenea noţiuni, şi nu este de fel de mirare că ei n-au născocit de loc denumiri pentru acele lucruri despre care n-au găsit nici un prilej să discute. De aici putem lesne deduce din ce pricină, în unele ţări, oamenii nu au nici măcar o denumire ca să desemneze un cal, iar în altele, unde ei sînt mai cu luare aminte la genealogia cailor lor decît la a lor înşişi, au nu numai denumiri pentru fiecare cal în parte, ci şi pentru diferitele legături de rudenie dintre cai.

§ 3. *Relaţii instituite.* În al treilea rînd, baza pentru a examina lucrurile în raport unul cu altul constă uneori într-un anumit act în urma căruia cineva are dreptul moral, puterea sau obligaţia de a îndeplini o anumită activitate. Astfel, un „general" este acela care are puterea de a comanda o armată, iar o „armată" aflată sub comanda unui general este o grupare de oameni înarmaţi ce sînt obligaţi să asculte de un singur om. Un locuitor sau un cetăţean este acela căruia îi revin anumite privilegii în cutare sau cutare loc. Toate aceste feluri de relaţii, care depind de voinţa oamenilor sau de acordul obştesc, eu le numesc „instituite" sau „voite", şi pot fi deosebite de cele naturale prin aceea că ele pot fi, cele mai multe dintre ele, dacă nu toate, modificate într-un fel sau altul şi

desprinse de persoanele cărora au aparţinut la răstimpuri, fără ca totuşi vreuna din substanţele între care s-a stabilit în acest fel relaţia să fie distrusă [378]. Acum, deşi acestea sînt toate reciproce, la fel ca şi celelalte, şi conţin un raport pe care două lucruri îl au unul cu altul, totuşi, din pricină că adeseori unul dintre cele două lucruri nu are o denumire relativă care să indice acest raport, oamenii nu observă în mod obişnuit de fel acest lucru şi pierd în general din vedere relaţia ; de pildă, se recunoaşte cu uşurinţă că patron şi client [379] sînt termeni corelaţi, dar acei de guvernator sau de dictator nu sînt primiţi ca atare, de îndată ce sînt auziţi, din cauză că nu există nici o denumire specială pentru acei care se află sub autoritatea unui dictator sau guvernator şi care să exprime o relaţie cu fiecare dintre aceştia [380], deşi este sigur că amîndoi au o anumită putere asupra altora, aşa că sînt în relaţie cu aceştia în aceeaşi măsură ca şi un patron cu clientul său, ori generalul cu armata sa.

§ 4. *Relaţii morale* [381]. În al patrulea rînd, există un alt fel de relaţie, care este potrivirea sau nepotrivirea dintre acţiunile voluntare ale oamenilor cu o regulă la care ele sînt raportate şi după care ele sînt judecate ; aceasta se poate numi, după părerea mea, „relaţie morală", întrucît de la ea îşi iau denumirea acţiunile noastre morale, şi ea merită să fie bine examinată, deoarece nu există nici o altă parte a cunoaşterii noastre în care să fie nevoie de mai multă grijă în a dobîndi idei precise şi în a evita pe cît ne stă în putinţă obscuritatea şi confuzia. Cînd acţiunile oamenilor, — cu feluritele lor scopuri, obiecte, feluri şi împrejurări, — alcătuiesc idei complexe distincte, atunci ele sînt, precum s-a arătat, tot atîtea moduri mixte, dintre care o mare parte au denumirile lor. Astfel, presupunînd că gratitudinea este înclinarea de a recunoaşte un serviciu făcut şi de a fi gata să-l întoarcem, şi că poligamia înseamnă a avea mai multe soţii în acelaşi timp, atunci cînd ne formăm astfel în minte aceste noţiuni, avem acolo tot atîtea idei precise de moduri mixte. Dar aceasta nu este tot ceea ce ne interesează cu privire la acţiunile noastre ; nu este destul să avem idei precise despre ele şi să ştim ce denumiri aparţin cutăror sau cutăror combinaţii de idei ; noi avem un interes mai larg şi mai mare, anume de a şti dacă asemenea acţiuni, alcătuite în acest chip, sînt din punct de vedere moral bune sau rele.

§ 5. *Binele moral şi răul moral.* Binele şi răul, aşa cum s-a arătat (cartea a II-a, capitolul XX, paragraful 2 şi capitolul XXI, paragraful 42) nu sînt decît plăcere sau durere ori ceva care ne prilejuieşte sau ne procură plăcere sau durere. Deci binele şi răul moral sînt numai potrivirea sau nepotrivirea acţiunilor noastre voluntare cu o anumită lege, potrivire sau nepotrivire care ne atrage binele sau răul, prin voinţa şi puterea legiuitorului, care rău şi bine, plăcere sau durere ce însoţesc respectarea sau încălcarea legii, în temeiul celor hotărîte de legiuitor, sînt ceea ce noi numim „răsplată" şi „pedeapsă" [382].

§ 6. *Reguli morale.* Există, după cum mi se pare mie, trei feluri de astfel de reguli sau legi morale la care oamenii raportează în genere acţiunile lor şi după care judecă ei dacă acestea sînt bune sau rele, legi care sînt însoţite de trei feluri de măsuri de constrîngere, adică de recompense şi de pedepse [383]. Căci, deoarece ar fi cu totul zadarnic să se presupună o regulă impusă acţiunilor libere ale omului, fără a-i alipi o anumită măsură de constrîngere, un bine sau un rău, care să determine voinţa, trebuie ca oriunde admitem că e statornicită o lege să admitem că acestei legi îi este alipită şi o anumită răsplată sau pedeapsă. Ar fi în zadar ca o fiinţă raţională să impună o regulă acţiunilor altuia, dacă nu i-ar sta în putinţă să recompenseze conformarea la regulă şi să pedepsească abaterea de la ea printr-un oarecare bine sau rău care nu este rezultatul şi urmarea firească a acţiunii însăşi ; căci acestea, fiind un folos sau un neajuns firesc, ar acţiona de la sine, fără vreo lege. Aceasta este, dacă nu mă înşel, adevărata natură a oricărei legi numită astfel în mod propriu.

§ 7. *Legile.* Legile la care în general raportează oamenii acţiunile lor, pentru a le judeca dacă ţin calea dreaptă ori dacă se abat de la ea, îmi par a fi următoarele trei : 1) legea divină, 2) legea civilă, 3) legea opiniei publice sau a reputaţiei, dacă o pot numi astfel. Cînd oamenii raportează acţiunile lor la prima dintre aceste legi, ei judecă dacă ele sînt păcate ori sînt conforme datoriei ; raportîndu-le la a doua, ei judecă dacă ele sînt condamnabile sau nevinovate ; iar la a treia, dacă acţiunile sînt virtuţi sau vicii.

§ 8. *Legea divină este măsura păcatului şi a împlinirii datoriei.* În primul rînd, avem legea divină, prin care eu înţeleg legea pe care Dumnezeu a impus-o oamenilor ca regulă pentru acţiunile

lor, fie că ea le este adusă la cunoştinţă prin lumina naturală, fie pe calea revelaţiei. Eu cred că nimeni nu este aşa de întunecat la minte încît să conteste că Dumnezeu a dat o regulă după care ar trebui să se conducă oamenii. El are dreptul să facă aceasta, căci noi sîntem creaturile sale. El are bunătatea şi înţelepciunea de a ne îndrepta faptele către ceea ce este cel mai bine şi el are puterea de a ne face să urmăm această cale prin recompense şi pedepse de o gravitate şi de o durată infinită, într-o altă viaţă, căci nimeni nu ne poate scoate din mîinile sale. Aceasta este singura piatră veritabilă de încercare a rectitudinii morale; şi comparînd acţiunile lor cu această lege, judecă oamenii cu privire la ceea ce este în ele bine sau rău moral esenţial, anume dacă, — ca acte de împlinire a datoriei sau ca păcate, — este probabil ca ele să le aducă fericire sau nenorocire din partea atotputernicului.

§ 9. *Legea civilă este măsura vinovăţiei şi a nevinovăţiei.* În al doilea rînd, legea civilă, regula impusă de societate acelora care îi aparţin, este o altă regulă la care raportează oamenii acţiunile lor, pentru a le judeca dacă ele sînt condamnabile sau nu. Nimeni nu trece cu vederea peste această lege, deoarece recompensele şi pedepsele care îi dau tărie sînt la îndemînă şi corespunzătoare cu puterea care face această lege, adică forţa societăţii, care este ţinută să ocrotească viaţa, libertatea şi bunurile celor care trăiesc potrivit legilor sale şi care dispune de puterea de a lua viaţa, libertatea sau bunurile celui care le calcă, ceea ce constituie pedeapsa pentru atingerile aduse acestei legi.

§ 10. *Legea filozofică este măsura virtuţii şi a viciului.* În al treilea rînd, avem legea opiniei publice sau a reputaţiei. „Virtute" şi „viciu" sînt termeni despre care pretutindeni se pretinde şi se presupune că reprezintă acţiuni bune sau rele prin însăşi natura lor, şi atîta vreme cît aceşti termeni sînt folosiţi cu adevărat în acest fel, virtutea şi viciul coincid, pe de o parte, cu ce recomandă, şi pe de altă parte, cu ce interzice legea divină, despre care am vorbit mai sus[384]. Cu toate acestea însă, orice s-ar pretinde, este vădit că aceşti termeni, „virtute" şi „viciu", în împrejurările particulare ale aplicării lor la diferite popoare şi societăţi din lume, sînt atribuiţi în mod constant numai acelor acţiuni care sînt în cinste ori sînt dispreţuite în fiecare ţară şi societate. Şi nu trebuie să găsim ciudat faptul că oamenii dau numele de „virtute" acelor acţiuni care la ei sînt socotite vrednice de laudă şi că numesc

„viciu" ceea ce ei consideră că este reprobabil; căci, altminteri, s-ar condamna singuri dacă ar socoti că un lucru este aşa cum se cuvine şi nu l-ar lăuda [385], sau că este rău, şi l-ar trece cu vederea, fără să-l dezaprobe. Aşa că măsura a ceea ce este pretutindeni numit şi apreciat ca „virtute", şi „viciu" este aprobarea sau dezaprobarea, lauda sau blamul, care, printr-un acord tainic şi tacit, se stabileşte în lume la diferitele societăţi, seminţii şi asociaţii de oameni; şi prin aceasta ajung diferite acţiuni să găsească preţuire ori să fie rău văzute de ei, — potrivit judecăţii, principiilor sau obiceiurilor din fiecare loc. Căci, cu toate că oamenii, unindu-se în societăţi politice au cedat colectivităţii dreptul de a dispune de toate faptele lor, aşa că ei nu-l pot întrebuinţa împotriva vreunui concetăţean mai mult decît îngăduie legea ţării, totuşi ei mai păstrează puterea de a gîndi bine sau rău despre acţiunile celor printre care trăiesc şi cu care au de-a face, aprobîndu-le sau dezaprobîndu-le; şi prin această aprobare şi dezaprobare stabilesc ei între ei ce vor numi „virtute" şi ce vor numi „viciu".

§ 11. Că aceasta este măsura obişnuită de viciu şi de virtute va apărea în mod clar oricui ţine seamă că, — deşi ceea ce trece drept viciu într-o ţară este socotit în alta drept virtute sau, cel puţin, că nu e viciu, — totuşi, pretutindeni, virtutea este ceea ce e socotit vrednic de laudă şi nimic altceva nu este numit „virtute" în afară de ceea ce se bucură de stima publică. Virtutea şi lauda sînt pînă într-atîta de unite, încît ele sînt desemnate adesea prin aceleaşi denumiri. *Sunt sua praemia laudi*, spune Virgiliu [386] şi tot aşa Cicero, *Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus* [387] *(Tusc.*, Cartea a 2-a), denumiri care, adaugă el, spun toate acelaşi lucru. Acesta este limbajul filozofilor păgîni, care înţelegeau bine în ce constau noţiunile lor de viciu şi de virtute. Şi cu toate că, datorită deosebirii de temperament, de educaţie, de obiceiuri, de principii sau de interese ale diferitelor categorii de oameni, s-a întîmplat că ceea ce a fost socotit vrednic de laudă într-un loc nu a scăpat criticii în alt loc, — aşa că în diferite societăţi virtuţile şi viciile şi-au schimbat numele, — totuşi, în ceea ce priveşte esenţialul, cele mai multe dintre ele s-au menţinut aceleaşi pretutindeni. Căci, întrucît nimic nu poate fi mai firesc decît de a încuraja, ceea ce toţi găsesc că le este de folos, acordîndu-i consideraţie şi ducîndu-i faima, şi de a dezaproba şi a descuraja contrariul, nu este nici o mirare că stima şi desconsiderarea, virtutea şi viciul corespund într-o mare

măsură pretutindeni cu regula invariabilă de drept și de nedrept pe care a statornicit-o legea lui Dumnezeu; căci nimic în această lume nu garantează și nu face să înainteze așa de direct și de vizibil binele general al omenirii ca ascultarea de legile pe care el le-a impus oamenilor și nimic nu dă naștere la atîta nenorocire și confuzie ca nesocotirea lor. Și de aceea, oamenii nu au putut, în general, numai dacă nu au renunțat la orice bun simț și rațiune precum și la propriul lor interes, față de care sînt așa de statornic credincioși, — să se înșele, manifestînd aprobarea și dezaprobarea pentru ceea ce nu se cuvenea cu adevărat. Și chiar acei oameni care se purtau altfel decît trebuie, își dădeau totuși aprobarea așa cum se cuvine, puțini fiind pînă într-atîta de corupți încît să nu condamne, cel puțin la alții, greșelile de care ei înșiși erau vinovați; de aceea, chiar în pervertirea moravurilor, adevăratele granițe ale legii naturale, care ar trebui să fie regula de virtute și viciu, au fost destul de bine păstrate. Așa că înșiși învățătorii inspirați de Dumnezeu n-au ezitat să invoce, în îndemnurile lor, opinia publică. „Gîndiți-vă la orice merită iubirea, la orice are bun renume, dacă este vreo virtute, dacă este vreo laudă, ș.a.m.d.“ (Filipeni, IV. 8).

§ 12. *Mijloacele de constrîngere ale legii filozofice sînt lauda și dezaprobarea.* Poate își va închipui cineva că am uitat propria mea noțiune de lege, atunci cînd spun că legea prin care oamenii judecă virtutea și viciul nu este nimic altceva decît asentimentul particularilor care nu au destulă autoritate pentru a statornici o lege, lipsindu-le îndeosebi ceea ce este așa de necesar și de esențial pentru o lege, anume puterea de a o face respectată; dacă se va întîmpla aceasta, mă socot îndreptățit să spun că cine își închipuie că lauda și dezonoarea nu sînt motive destul de puternice pentru a-i determina pe oameni să se conformeze opiniilor și regulilor acelora cu care au de-a face, acela pare a fi puțin cunoscător în ceea ce privește natura omenească și istoria omenirii; căci altminteri ar fi aflat că cea mai mare parte dintre oameni se conduc îndeosebi, dacă nu exclusiv, după această lege a obiceiului, așa că ei fac ceea ce le păstrează numele bun față de anturajul lor, nebăgînd prea mult în seamă legile lui Dumnezeu sau pe cele ale dregătorului. Unii oameni, ba poate chiar cea mai mare parte a lor, reflectează rareori cu seriozitate la pedepsele legate de încălcarea legilor lui Dumnezeu, iar pentru cei ce fac acest lucru, mulți, în timp ce calcă legea, nutresc gîndul unei viitoare împăcări cu Dumnezeu și al ștergerii cu buretele a unor astfel de încălcări; iar

cît despre pedepsele care li s-ar cuveni potrivit legilor societății, ei se amăgesc adesea cu speranța impunității. Nici un om însă care păcătuiește împotriva obiceiului și a opiniei societății căreia îi aparține și de care ar vrea să se facă apreciat nu scapă de pedeapsa criticii și a disprețului lor. Și nu există nici măcar unul la zece mii care să fie așa de încăpățînat și de nesimțitor încît să țină capul sus față de necontenitul dispreț și de necontenita dezaprobare a propriului său anturaj. Cel care se poate mulțumi să trăiască în rușine și dezonoare față de cei ce alcătuiesc societatea lui intimă trebuie să aibă o fire ciudată și neobișnuită. Sînt mulți oameni care au căutat singurătatea și s-au obișnuit cu ea, dar nimeni care mai are în el un rest de gîndire omenească și cît de puțin simț omenesc, nu poate trăi în societate apăsat de necontenită antipatie și de părerea proastă a prietenilor săi intimi și a cunoscuților săi. Aceasta este o povară prea grea, depășește ceea ce poate omul să rabde, iar acela care simte plăcere să se afle între oameni și cu toate acestea este insensibil la disprețul și hula cu care îl acoperă tovarășii săi, trebuie să fie alcătuit din contradicții de neîmpăcat.

§ 13. *Aceste trei legi sînt regulile binelui și ale răului moral.* Ca atare, acestea trei, în primul rînd, legea lui Dumnezeu, în al doilea rînd, legea societăților politice și, în al treilea rînd, legea obiceiului sau a cenzurii particulare, sînt acelea cu care compară oamenii în felurite chipuri acțiunile lor ; și după conformitatea lor cu una din aceste legi se orientează cînd vor să judece asupra valorii morale a acestor acțiuni și să le califice drept bune sau rele.

§ 14. *Moralitatea este raportul acțiunilor cu aceste reguli.* Avem așadar, o regulă căreia îi alăturăm acțiunile noastre voluntare, ca o piatră de încercare, pentru a le cîntări cu băgare de seamă și a stabili cît sînt ele de bune, și a-i da fiecăreia o denumire corespunzătoare cu aceasta, ceea ce este, ca să spunem așa, semnul valorii pe care le-o fixăm ; fie, spun eu, că regula la care raportăm aceste acțiuni face parte din obiceiul țării, fie că ea izvorăște din voința unui legislator, mintea poate să observe lesne raportul pe care o acțiune oarecare îl are cu ea și să judece dacă acțiunea se află în acord sau în dezacord cu regula ; și capătă astfel o noțiune de bine sau de rău moral, care constă fie în conformitatea, fie în neconformitatea oricărei acțiuni cu acea regulă și care, de aceea, este numită adeseori „rectitudine morală". Deoarece această regulă nu este decît un mănunchi de diferite idei simple, conformarea cu ea

nu înseamnă decît o astfel de rînduire a acţiunii încît ideile simple care îi aparţin acesteia să corespundă cu acelea pe care le pretinde legea. Şi prin urmare, noi vedem că acţiunile şi noţiunile morale au la bază ideile simple pe care le-am primit pe calea senzaţiei sau a reflecţiei şi se termină în ele. De pildă, să considerăm ideea complexă pe care o desemnăm prin cuvîntul „omor" şi, după ce vom fi descompus-o şi îi vom fi examinat îndeaproape toate amănuntele, vom vedea că ele se reduc la un mănunchi de idei simple izvorîte din senzaţie sau reflecţie ; căci, în primul rînd, prin reflecţia asupra proceselor propriei noastre minţi, dobîndim ideile de voliţiune, de chibzuire, de premeditare sau de răutate şi, de asemenea, ideile de viaţă sau de percepţie şi ideea facultăţii de a se mişca singur ; în al doilea rînd, prin senzaţie, dobîndim mănunchiul acelor idei simple sensibile care pot fi găsite într-un om, şi ideea unei acţiuni prin care punem capăt percepţiei şi mişcării din om ; toate aceste idei simple sînt cuprinse în cuvîntul „omor". Acest mănunchi de idei simple fiind găsit de mine că se potriveşte ori că nu se potriveşte cu ceea ce se află în cinste în ţara în care am fost crescut şi că este socotit de către cei mai mulţi oameni de acolo ca vrednic de laudă sau de blam, va fi ceea ce eu numesc acţiune „virtuoasă" sau „vicioasă" ; dacă iau ca regulă voinţa unui legislator suprem şi invizibil, atunci, după cum socot că acţiunea este ordonată sau interzisă de către Dumnezeu, o numesc „bună" sau „rea", „păcat" sau „împlinire a datoriei", iar dacă o compar cu legea civilă regula stabilită de puterea legiuitoare a ţării o numesc „legală" sau „ilegală", „faptă vinovată" ori „faptă nevinovată". Aşa că de oriunde luăm noi regula acţiunilor morale sau după orice model ne formăm noi în minte ideile de virtuţi şi de vicii, ele constau şi sînt alcătuite numai din mănunchiuri de idei simple pe care le-am primit de la început pe calea senzaţiei sau a reflecţiei, şi rectitudinea sau lipsa lor de rectitudine constă în acordul sau în dezacordul cu modelele prescrise de o oarecare lege.

§ 15. Pentru a căpăta o concepţie justă despre acţiunile morale, trebuie să le examinăm din două puncte de vedere. În primul rînd, ca fiind în sine, fiecare în parte, alcătuite dintr-un mănunchi de idei simple. Astfel, „beţie" sau „minciună" înseamnă cutare sau cutare mănunchi de idei simple, mănunchiuri pe care eu le numesc „moduri mixte" ; şi, în acest sens, ele sînt idei pozitive şi absolute în aceeaşi măsură ca şi acţiunea de a bea a unui cal sau aceea de a vorbi a unui papagal. În al doilea rînd, acţiunile noastre sînt

considerate ca bune, rele sau indiferente, iar în această privinţă ele sînt relative, căci conformitatea sau neconformitatea cu o anumită regulă le face să fie reglementare sau nereglementare, bune sau rele ; aşa că, în măsura în care ele sînt comparate cu o regulă şi denumite pe această bază se cuprind în ideea de „relaţie". Astfel, provocarea şi lupta cu un om, privite ca un anumit mod pozitiv sau un fel deosebit de acţiune, diferit de toate celelalte prin idei particulare, se numeşte „duel" ; cînd această acţiune este examinată în raport cu legea lui Dumnezeu, merită denumirea de „păcat" ; dacă este raportată la norma cutumă, în anumite ţări trece drept „bărbăţie şi virtute", iar în raport cu legile naţionale ale anumitor state „o crimă capitală"[388]. În acest caz, atunci cînd modul pozitiv are o denumire luată ca atare şi altă denumire după raportul în care se află cu legea, deosebirea poate fi observată tot atît de uşor ca şi la substanţe, unde o denumire ca, de pildă, „om", este întrebuinţată pentru a desemna lucrul ca atare şi alta, de pildă „tată" pentru a desemna relaţia[389].

§ 16. *Denumirile acţiunilor ne înşală adeseori.* Din cauză însă că foarte des ideea pozitivă a acţiunii şi relaţia ei morală sînt cuprinse la un loc sub o singură denumire, şi acelaşi cuvînt este întrebuinţat pentru a exprima deopotrivă modul sau acţiunea şi rectitudinea sau lipsa lor de rectitudine morală, relaţia însăşi este mai puţin luată în seamă şi adesea nu se face nici o deosebire între ideea pozitivă a acţiunii şi raportul pe care îl are ea cu o regulă. Amestecînd astfel aceste două aspecte sub o singură denumire, acei ce se lasă cu prea mare uşurinţă sub impresia sunetelor şi sînt gata să ia denumirile drept lucruri, sînt deseori înşelaţi în judecarea de către ei a acţiunilor. Astfel, luarea a ceea ce îi aparţine altuia fără ştirea sau încuviinţarea lui, se numeşte în mod propriu „furt", dar întrucît de obicei se socoteşte că această denumire desemnează şi caracterul imoral al acţiunii indicînd că această acţiune este contrară legii, oamenii sînt înclinaţi să condamne orice aud ei că este numit „furt" ca o acţiune rea, care contrazice regula de drept. Şi, cu toate acestea, luarea pe ascuns de la un nebun a sabiei sale, pentru a preveni săvîrşirea unui rău, deşi este numită în mod propriu „furt", întrucît aceasta este denumirea unui astfel de mod mixt, totuşi, cînd este comparată cu legea lui Dumnezeu şi examinată în raport cu acea regulă supremă, nu este un păcat sau o încălcare a legii, cu toate că termenul „furt" implică de obicei un asemenea înţeles.

§ 17. *Relațiile sînt nenumărate.* Şi astfel, este destul ce s-a spus cu privire la relațiile dintre acțiunile oamenilor și o lege, pe care de aceea, eu le numesc „relații morale". ,

Dacă ar fi să trecem prin toate felurile de relații, am umple un volum ; ca atare, nu este de așteptat să vorbesc aici despre toate. Pentru scopul urmărit de noi acum, este de ajuns de a fi arătat, prin cele prezentate, ce idei avem noi despre acest examen cuprinzător numit „relație", care este așa de divers, iar prilejurile așa de multe (atît de multe cîte prilejuri de a compara lucrurile unul cu altul pot fi), încît nu este prea ușor să-l reducem la reguli sau la capitole precise. Acelea despre care am vorbit sînt, socot eu, dintre cele mai importante și de o asemenea natură încît pot servi pentru a ne face să vedem de unde dobîndim ideile noastre de relații și pe ce se întemeiază ele. Înainte însă de a părăsi acest subiect, îngăduiți-mi ca din cele spuse să mai deduc următoarele observații.

§ 18. *Toate relațiile se termină în idei simple.* În primul rînd, observăm că, în mod evident, orice relație se termină în acele idei simple pe care le-am dobîndit pe calea senzației sau a reflecției și se bazează în cele din urmă pe ele, așa că tot ceea ce avem în minte (dacă ne gîndim la ceva care are un înțeles) sau ce vrem să indicăm altora cînd întrebuințăm cuvinte ce reprezintă relații, nu constă în nimic altceva decît în anumite idei simple sau în mănunchiuri de idei simple, comparate între ele. Acest lucru este atît de vădit în acel fel de relație numită „proporțională", încît nimic nu poate fi mai limpede. Căci atunci cînd un om spune : „Mierea este mai dulce decît ceara", este evident că în această relație gîndurile sale se termină în ideea simplă de „dulceață" ; același lucru este deopotrivă de adevărat în privința tuturor celorlalte relații, deși, atunci cînd ele se constituie ori se încheagă pe baza altora, poate că rareori observăm din ce idei simple sînt ele alcătuite. De pildă, atunci cînd se pronunță cuvîntul „tată", mai întîi se înțelege acea specie particulară, sau acea idee colectivă, desemnată prin cuvîntul „om" ; în al doilea rînd, acele idei sensibile desemnate prin cuvîntul „generare" și, în al treilea rînd, efectele acesteia și toate ideile simple desemnate prin cuvîntul „copil". Tot așa, cuvîntul „prieten", reprezentînd un om care îl iubește pe altul și este gata să-i facă bine, indică

toate ideile din care este alcătuit înţelesul său, după cum urmează : în primul rînd, toate ideile simple desemnate de cuvîntul „om" sau de expresia „fiinţă raţională" ; în al doilea rînd, ideea de „iubire" ; în al treilea rînd, ideea de „bunăvoinţă" sau de „dispoziţie de a face ceva" ; în al patrulea rînd, ideea de „acţiune", care este orice fel de gînd sau de mişcare ; în al cincilea rînd, ideea de „bine", care înseamnă ceva ce-l poate face pe altul mai fericit, şi care, dacă este cercetată îndeaproape, se termină în cele din urmă în idei simple şi particulare, cuvîntul „bine" în genere însemnînd o oarecare idee simplă, şi neînsemnînd absolut nimic dacă este despărţit cu totul de orice idee simplă. Şi tot în acest fel se termină pînă la urmă, într-un mănunchi de idei simple, toţi termenii din domeniul moralei, deşi poate într-un chip mai ocolit, deoarece înţelesul nemijlocit al termenilor corelaţi constă foarte adesea în alte relaţii presupuse a fi cunoscute, care, dacă mergem din una în alta, vedem că se termină tot în idei simple.

§ 19. *Noi avem de obicei o noţiune tot aşa de clară (ori mai clară) despre relaţie ca şi despre baza ei.* În al doilea rînd, observăm că în relaţii noi avem, de cele mai multe ori, dacă nu totdeauna, o noţiune tot aşa de clară despre relaţie ca şi despre ideile simple ce stau la baza ei, căci acordul sau dezacordul de care depinde relaţia sînt lucruri în privinţa cărora avem în mod obişnuit idei tot aşa de clare ca şi despre orice altceva, pentru aceasta fiind de ajuns să deosebim între ele ideile simple sau gradele lor, lucru fără de care n-am putea avea absolut nici o cunoştinţă precisă. Căci dacă am o idee clară despre dulceaţă, lumină sau întindere, eu am, de asemenea, o idee clară despre ceva egal, mai mare sau mai mic în comparaţie cu fiecare dintre aceste lucruri ; dacă ştiu ce înseamnă pentru un om să fie fiul unei femei, de pildă, al Semproniei, ştiu ce înseamnă pentru un alt om să fie născut din aceeaşi femeie, Sempronia, şi am în acest fel o noţiune de fraţi tot aşa de limpede ca şi aceea de naştere, şi poate mai limpede. Căci dacă aş crede că Sempronia l-a scos pe Titus dintr-un strat de pătrunjel (cum se obişnuieşte să se spună copiilor), şi că în felul acesta ea a devenit mama lui, şi că după aceea a scos pe Caius în acelaşi fel, aş avea despre relaţia de fraţi care există între ei o noţiune tot aşa de limpede ca şi cum aş avea toată priceperea unei moaşe, deoarece această relaţie se bazează

pe ideea că aceeaşi femeie a contribuit ca mamă la naşterea lor (cu toate că aş fi ignorant sau înşelat în ceea ce priveşte felul în care a avut loc această naştere) şi pe faptul că această împrejurare a naşterii lor, oricare ar fi ea, a fost identică. Aşadar, pentru a-mi forma noţiuni privitoare la relaţia de fraternitate, ca existînd sau neexistînd între ei, îmi este de ajuns să-i compar în privinţa naşterii lor din aceeaşi persoană, fără a cunoaşte împrejurările particulare ale acelei naşteri. Dar, cu toate că ideile relaţiilor particulare pot fi tot aşa de clare şi de distincte, în mintea celor care vor să le examineze cum se cuvine, ca şi acelea de moduri mixte, şi mult mai precise decît cele de substanţe, totuşi denumirile de relaţii au adeseori un înţeles tot aşa de îndoielnic şi de nesigur ca şi denumirile de substanţe şi de moduri mixte, şi mult mai mult decît acelea de idei simple [390]. Aceasta se datoreşte faptului că, deoarece termenii corelaţi sînt semne ale acestei comparaţii, care se efectuează numai prin gîndurile oamenilor şi constituie o idee numai în mintea lor, ei îi aplică în mod frecvent la diferite comparaţii de lucruri, potrivit propriilor lor închipuiri, care nu corespund întotdeauna cu închipuirile altora ce întrebuinţează aceleaşi denumiri.

§ 20. *Noi avem aceeaşi noţiune de relaţie, fie că regula cu care este comparată o acţiune e corectă, fie că e greşită.* În al treilea rînd, observăm că, în relaţiile pe care le numesc „morale“, am o adevărată noţiune de relaţie comparînd acţiunea cu regula, fie că regula este exactă, fie că e greşită. Căci dacă măsor ceva cu un iard, eu ştiu dacă lucrul pe care îl măsor este mai lung sau mai scurt decît acest presupus iard, deşi poate că iardul cu care măsor nu corespunde exact etalonului [391], ceea ce, într-adevăr, este altă chestiune. Căci deşi regula este greşită şi mă înşel în privinţa ei, totuşi acordul sau dezacordul care se poate observa la ceea ce compar cu această regulă mă face să percep relaţia. Cu toate că, folosindu-mă de o regulă greşită, eu voi fi pus în situaţia de a judeca greşit în privinţa rectitudinii morale a acţiunii, deoarece am examinat-o prin ceea ce nu era adevărata regulă, totuşi eu nu mă înşel în privinţa relaţiei dintre acţiune şi regulă cu care o compar, stabilind acordul sau dezacordul dintre ele.

CAPITOLUL XXIX

DESPRE IDEI CLARE ŞI OBSCURE, DISTINCTE ŞI CONFUZE [392]

§ 1. *Ideile sînt unele clare şi distincte, altele obscure şi confuze.* După ce am arătat care este originea ideilor noastre şi am văzut diferitele lor specii; după ce am examinat deosebirea dintre ideile simple şi cele complexe şi am observat cum cele complexe se împart în acelea de moduri, substanţe şi relaţii, — cercetare pe care, cred eu, trebuie să o facă neapărat acela care ar vrea să cunoască în adîncime progresele minţii în înţelegerea şi cunoaşterea lucrurilor, — se va socoti, poate, că am stăruit destul de mult asupra cercetării ideilor. Cu toate acestea, trebuie să cer stăruitor îngăduinţa să mai prezint încă vreo cîteva alte consideraţii privitoare la ele. Cea dintîi este că unele sînt clare, iar altele, obscure, unele, distincte, iar altele, confuze.

§ 2. *Explicarea „clarităţii" şi „obscurităţii" ideilor prin compararea lor cu vederea.* Deoarece percepţia minţii se explică în chipul cel mai net cu ajutorul cuvintelor referitoare la vedere, vom înţelege cel mai bine ce înseamnă „claritate" şi „obscuritate" a ideilor noastre dacă reflectăm la ceea ce numim noi „clar" şi „obscur" cînd e vorba de obiectele vederii [393]. Lumina fiind ceea ce ne descoperă obiectele vizibile, numim „obscur" lucrul care nu este expus unei lumini destul de puternice pentru a ne dezvălui în amănunt forma şi culorile ce se pot observa la el şi pe care le-am putea distinge într-o lumină mai puternică. La fel, ideile noastre simple sînt clare atunci cînd ele sînt aşa cum ni le prezintă sau ni le-ar putea prezenta obiectele înseşi de la care le dobîndim, printr-o senzaţie sau percepţie normală. Atîta timp cît memoria le reţine în acest fel şi le poate readuce în minte oricînd are motiv să reflecteze la ele, ele sînt idei clare. Şi în măsura în care, fie că le lipseşte ceva din acea precizie pe care ar fi trebuit s-o aibă de la început, fie că au pierdut din prospeţimea lor iniţială şi sînt, ca să spunem aşa, şterse sau aburite de vreme, în această măsură ele sînt obscure. Ideile complexe fiind alcătuite din idei simple, sînt clare atunci cînd sînt clare ideile care intră în alcătuirea lor, iar numărul şi ordinea acelor idei simple, — elementele componente ale oricărei idei complexe, — sînt determinate şi sigure.

§ 3. *Cauzele obscurităţii ideilor.* Cauza obscurităţii ideilor simple pare a consta, fie în organele prea puţin sensibile, fie în impresiile foarte slabe şi fugare produse de către obiecte, ori altminteri într-o slăbiciune a memoriei, care nu este în stare să le reţină aşa cum au fost primite. Căci, — revenind la obiectele vederii, pentru a ne ajuta să pricepem această chestiune, — dacă organele sau facultăţile de percepere, la fel cu ceara întărită prea mult de frig, nu vor înregistra vreo urmă a peceţii care apasă cu tăria de obicei suficientă pentru a o întipări ; sau, ca şi ceara în stare prea moale, nu va păstra bine urma peceţii, cu toate că pecetea este bine întipărită [394] ; ori altminteri, presupunînd că ceara se află într-o stare potrivită, dar pecetea nu este aplicată cu destulă putere pentru a produce o întipărire clară ; în toate aceste cazuri, urma lăsată de pecete va fi obscură [395]. Socot că lucrurile sînt destul de limpezi şi că nu mai este nevoie de vreo aplicare la idei a acestei imagini pentru a le face mai limpezi.

§ 4. *Ce este o idee distinctă şi ce este una confuză.* După cum o idee limpede este o idee a cărei percepţie e completă şi evidentă, aşa cum este atunci cînd mintea o primeşte de la un obiect extern care lucrează în chipul cuvenit asupra unui organ bine alcătuit, tot aşa o idee distinctă este o idee în care mintea percepe o deosebire faţă de toate celelalte ; iar o idee confuză este o idee care nu poate fi deosebită îndeajuns de altă idee faţă de care ar trebui totuşi să fie diferită [396].

§ 5. *Obiecţie.* Dar poate că cineva îmi va spune : „Dacă nu este confuză nici o idee în afară de aceea care nu poate fi îndeajuns deosebită de alta de care ar trebui să fie diferită, va fi greu să se găsească undeva o idee confuză. Căci, oricum ar fi o idee, ea nu poate fi altfel decît aşa cum o percepe mintea că este ; şi tocmai această percepţie o distinge îndeajuns de toate celelalte idei, care nu pot fi altele, adică diferite, fără să le percepem că sînt astfel. Prin urmare, nu există vreo idee care să nu poată fi deosebită de alta de care ar trebui să fie diferită, afară numai dacă n-aţi vrea să presupuneţi că e diferită de ea însăşi ; căci ea este în mod evident diferită de toate celelalte".

§ 6. *Confuzia ideilor este legată de denumirile lor.* Pentru a înlătura această obiecţie şi pentru a ne ajuta să înţelegem corect ce produce confuzia care poate fi imputată ideilor în orice moment,

trebuie să avem în vedere că lucrurile rînduite sub denumiri distincte sînt presupuse a fi destul de diferite pentru a le distinge, încît fiecare să poată fi desemnat prin denumirea lui particulară şi să se poată vorbi despre el aparte în orice împrejurare[397]; şi nimic nu este mai evident decît faptul că oamenii presupun că cea mai mare parte a diferitelor denumiri reprezintă lucruri diferite. Aşadar, fiecare idee pe care o are un om fiind în chip vădit ceea ce este ea şi distinctă de toate celelalte idei în afară de ea înseşi, ceea ce o face confuză este faptul de a fi astfel încît poate fi desemnată tot aşa de bine printr-o altă denumire decît aceea prin care ea este exprimată, trecîndu-se cu vederea peste nuanţa care marchează deosebirea dintre lucruri (ce trebuie să fie rînduite sub aceste două denumiri diferite) şi care face ca unele să ţină mai mult de una dintre aceste denumiri, iar altele de alta; aşa că atunci cînd se întîmplă acest lucru, deosebirea, care se urmărea a fi păstrată cu ajutorul acestor denumiri diferite, se pierde cu totul.

§ 7. *Defecte care produc confuzie*[398]. Defectele care prilejuiesc de obicei această confuzie sînt, după părerea mea, mai cu seamă, următoarele:

Primul defect: dacă ideile complexe sînt alcătuite din prea puţine idei simple. Primul defect constă în aceea că o idee complexă oarecare (căci ideile complexe sînt cele mai expuse la confuzie) este alcătuită dintr-un număr prea mic de idei simple, şi numai dintre cele comune altor lucruri, prin aceasta fiind lăsate la o parte deosebirile care o fac să merite o denumire diferită. Astfel, acela care are o idee alcătuită numai din ideile simple privitoare la un animal tărcat, nu are decît o idee confuză despre un leopard, acesta nefiind astfel îndeajuns diferenţiat de un rîs[399] şi de diverse alte animale tărcate. Aşa că, o asemenea idee, deşi are denumirea specială de „leopard", nu se poate distinge de acelea desemnate prin denumirea de „rîs" sau de „panteră", şi poate tot aşa de bine să primească denumirea de „rîs" ca şi pe aceea de „leopard". Las pe alţii să mediteze cît de mult contribuie obiceiul de a lămuri înţelesul prin termeni generali la a face să fie confuze şi nedeterminate ideile pe care am vrea să le exprimăm prin acele cuvinte. Ceea ce este evident e că ideile confuze sînt de natură să facă nesigură întrebuinţarea cuvintelor şi să înlăture folosul pe care îl aduc denumirile distincte. Cînd ideile pentru care întrebuinţăm termeni diferiţi nu prezintă o deosebire corespunzătoare denumiri-

lor lor distincte, aşa că nu pot fi diferenţiate cu ajutorul lor, atunci ele sînt cu adevărat confuze.

§ 8. *Al doilea defect: dacă ideile simple care alcătuiesc o idee complexă sînt amestecate la un loc în chip dezordonat.* Alt defect care face ca ideile noastre să fie confuze constă în aceea că, chiar atunci cînd amănuntele care alcătuiesc o idee sînt îndeajuns de numeroase, totuşi ele sînt aşa de încurcate încît nu este uşor să discernem dacă ele ţin mai mult de denumirea care îi este dată acestei idei decît de o oarecare altă denumire. Nu există nimic mai propriu de a ne face să înţelegem această confuzie decît un fel de picturi care ne sînt înfăţişate de obicei ca piese uimitoare de artă, în care culorile, aşa cum sînt aplicate pe tablou cu penelul, arată figuri foarte ciudate şi neobişnuite şi în aşezarea lor nu se poate recunoaşte vreo ordine. Acest tablou, alcătuit astfel din părţi în care nu apare nici o simetrie sau ordine, nu este în sine un lucru mai confuz decît înfăţişarea unui cer înnorat, pe care nimeni n-o consideră ca pe un tablou confuz, deşi ea prezintă tot atît de puţină ordine a culorilor sau a figurilor. Cui i se datoreşte faptul că acest tablou este socotit confuz, dacă nu lipsei de simetrie, după cum se vede bine că stau lucrurile, de vreme ce alt tablou făcut pur şi simplu ca imitaţie a acestuia n-ar putea fi numit confuz? La aceasta răspund că ceea ce îl face să fie socotit confuz este faptul de a i se aplica o oarecare denumire care nu i se potriveşte în chip mai vădit decît o oarecare alta. De pildă, cînd se spune că tabloul este portretul unui om sau portretul lui Cezar, atunci oricine îl socoteşte pe bună dreptate confuz din pricină că, în starea în care se află, nu se poate desluşi dacă i se potriveşte mai mult numele de „om" sau de „Cezar" decît numele de „maimuţă" sau de „Pompei" [400], care socotim că desemnează alte idei decît acelea desemnate prin cuvintele „om" sau „Cezar". Dar atunci cînd o oglindă cilindrică, aşezată aşa cum trebuie, a adus acele trăsături neregulate din tablou la ordinea cuvenită şi la raportul just dintre ele, atunci confuzia încetează şi ochiul vede de îndată că este un om sau că este Cezar, că portretul corespunde acelui nume şi că se poate distinge îndeajuns de o maimuţă sau de Pompei, adică de ideile desemnate prin acele nume. Întocmai aşa stă chestiunea şi cu ideile noastre care sînt, ca să spunem aşa, tablouri ale lucrurilor. Despre nici unul dintre aceste tablouri mintale, oricum ar fi îmbinate părţile lui, nu se poate spune că e confuz (căci le putem distinge în chip desluşit aşa cum sînt ele), pînă cînd îl rînduim sub

o denumire obişnuită oarecare, căreia nu se poate desluşi că îi corespunde mai mult decît unei oarecare alte denumiri ce se recunoaşte că are un înţeles diferit.

§ 9. *Al treilea defect: dacă ideile sînt schimbătoare şi nedeterminate.* Al treilea defect care ne face în mod frecvent să spunem că ideile noastre sînt „confuze" este faptul că unele dintre ele sînt nesigure şi nedeterminate. Astfel, putem observa oameni care, neferindu-se de a întrebuinţa cuvintele obişnuite ale limbii lor înainte de a le afla înţelesul exact, schimbă ideea pe care ei o redau prin cutare sau cutare termen, aproape de fiecare dată cînd se folosesc de el. Despre acela care face acest lucru, datorită nesiguranţei sale privitoare la ceea ce trebuie să lase la o parte ori să introducă în ideea sa de „biserică" sau de „idolatrie", oricînd se gîndeşte la vreuna dintre ele, — nemenţinîndu-se în chip statornic la o anumită combinaţie precisă de idei din care este alcătuită fiecare în parte, — se spune că are o idee confuză despre idolatrie sau despre biserică; totuşi, aceasta se întîmplă din aceeaşi pricină ca şi în cazul anterior, anume că o idee schimbătoare (dacă vrem să admitem că este o singură idee) nu poate ţine mai degrabă de o denumire decît de alta, aşa că pierde precizia pe care sînt menite să o asigure denumirile distincte.

§ 10. *Este greu de conceput confuzia fără raportare la denumiri.* Din ceea ce s-a spus, putem observa cît de mult sînt denumirile, — ca semne socotite statornice ale lucrurilor, care, prin diferenţa dintre ele, reprezintă lucruri distincte şi păstrează deosebirea dintre lucruri ce sînt diferite în sine, — pricina datorită căreia, în urma unei raportări ascunse şi neobservate pe care o efectuează mintea între ideile sale şi asemenea denumiri [401], se spune despre idei că sînt distincte sau confuze. Aceasta se va înţelege, poate, mai deplin după ce se va fi citit şi examinat ceea ce spun despre cuvinte în cartea a treia. Dar, fără a da atenţie unei asemenea raportări a ideilor la denumiri deosebite, ca semne ale unor lucruri distincte, va fi greu să se spună ce este o idee confuză. Şi, de aceea, atunci cînd un om desemnează printr-o denumire o specie de lucruri sau un anumit lucru izolat, distinct de toate celelalte, ideea complexă pe care o leagă de acea denumire este cu atît mai distinctă cu cît sînt mai particulare ideile şi cu cît este mai mare şi mai determinat numărul şi ordinea ideilor din care este ea alcătuită. Căci, cu cît cuprinde

mai multe idei de acest fel, cu atît prezintă ea mai multe diferenţe ce pot fi percepute, cu ajutorul cărora ea se menţine separată şi distinctă de toate ideile ce aparţin altor denumiri, chiar de acelea care se apropie cel mai mult de ea, orice confuzie cu ele fiind în acest fel evitată.

§ 11. *Confuzia se referă întotdeauna la două idei.* Confuzia, făcînd dificilă separarea a două lucruri ce ar trebui să rămînă separate, se referă întotdeauna la două idei şi, îndeosebi, la ideile care sînt cele mai apropiate una de alta. De aceea, ori de cîte ori bănuim că o idee este confuză, trebuie să cercetăm cu care alta este ea în primejdie de a fi confundată sau de care nu poate fi ea lesne separată, şi întotdeauna se va găsi o idee care aparţine altei denumiri şi care ar trebui deci să fie ceva diferit, dar de care nu se distinge totuşi îndeajuns, fie pentru că este aceeaşi, fie pentru că face parte din ea, fie, cel puţin, pentru că este desemnată în mod tot aşa de propriu prin denumirea sub care e rînduită cealaltă idee, aşa că nu este atît de deosebită de ea cît o indică denumirile lor diferite.

§ 12. *Cauzele confuziei.* Aceasta, cred eu, este confuzia proprie ideilor, care implică întotdeauna o raportare ascunsă la denumiri. Şi dacă există vreo altă confuzie de idei, aceasta aduce cel puţin într-o măsură mai mare decît oricare alta, dezordine în gîndurile oamenilor şi în convorbirile lor, căci, în cea mai mare parte, ideile cărora li s-au dat denumiri sînt cele cu privire la care oamenii raţionează în sinea lor şi asupra cărora discută ei într-una cu alţii. Şi, de aceea, acolo unde se presupune că sînt două idei diferite, desemnate prin două denumiri diferite, dar care nu pot fi deosebite aşa de uşor ca sunetele[402] ce le reprezintă, acolo este întotdeauna în mod inevitabil confuzie; iar acolo unde două idei sînt tot aşa de distincte, ca şi ideile celor două sunete prin care le desemnăm, nu poate fi între ele nici o confuzie. Mijlocul de a preveni această confuzie este de a aduna şi de a uni într-o singură idee complexă, pe cît de precis este cu putinţă, toate acele elemente componente prin care stabilim deosebirea acestei idei de altele şi de a aplica în mod constant aceeaşi denumire acestui mănunchi de elemente unite astfel într-un număr fix şi într-o ordine determinată. Dar, deoarece aceasta nici nu se împacă cu indolenţa sau cu neseriozitatea oamenilor şi nici nu serveşte vreunui alt scop în afară de acela al purului adevăr, ceea ce nu

este totdeauna lucrul urmărit de ei, o asemenea precizie este mai curînd de dorit decît de sperat. Şi întrucît aplicarea vagă a denumirilor la idei nedeterminate, variabile şi aproape inexistente serveşte deopotrivă pentru a acoperi propria noastră ignoranţă, precum şi pentru a încurca şi a zăpăci pe ceilalţi, — ceea ce trece drept erudiţie şi superioritate în cunoaştere, nu este nici o mirare că cei mai mulţi oameni folosesc cuvintele în acest fel, în timp ce deplîng la alţii acest lucru. Cu toate acestea, deşi eu cred că o bună parte din confuzia ce se poate întîlni în noţiunile oamenilor ar putea fi evitată de ei prin grijă în exprimare şi prin sinceritate, totuşi eu sînt departe de a trage concluzia că pretutindeni este ceva voit. Unele idei sînt aşa de complexe şi alcătuite din aşa de multe părţi, încît memoria nu reţine cu uşurinţă aceeaşi combinaţie de idei simple sub una şi aceeaşi denumire, şi mult mai puţin sîntem în stare să ghicim totdeauna ce idee complexă precisă reprezintă o denumire în întrebuinţarea altcuiva. Prima dintre aceste împrejurări aduce confuzie în propriile păreri şi raţionamente ale omului, care au loc înăuntrul său, cea de-a doua aduce confuzie frecventă în convorbire şi în dezbaterea unor chestiuni împreună cu alţii. Dar deoarece vom trata mai pe larg despre cuvinte, despre cusururile şi despre reaua lor întrebuinţare în cartea următoare, nu voi spune aici mai mult despre aceasta.

§ 13. *Ideile complexe pot fi distincte, pe de o parte, şi confuze pe de alta.* Întrucît ideile noastre complexe sînt alcătuite din mănunchiuri (şi atît de diverse) de idei simple, ele pot fi foarte clare şi distincte pe de o parte, şi foarte obscure şi confuze pe de alta. La un om care vorbeşte despre un ciliaedron [403], un corp cu o mie de feţe, ideea formei poate fi foarte confuză, deşi ideea de număr este foarte distinctă, aşa că, deoarece este în stare să discute şi să demonstreze în ceea ce priveşte acea parte a ideii sale complexe care se sprijină pe numărul de o mie, el este înclinat să creadă că are o idee distinctă despre ciliaedron, deşi este evident că nu are vreo idee precisă despre forma lui, în aşa fel ca s-o distingă de alta care nu are decît nouă sute nouăzeci şi nouă de feţe. Neobservarea acestui lucru dă naştere la erori destul de mari în mintea oamenilor şi la confuzii în convorbirile lor.

§ 14. *Dacă nu luăm seama la aceasta, se produce confuzie în raţionamentele noastre.* Acela care crede că are o idee distinctă despre un ciliaedron, să facă proba luînd un alt fragment din aceeaşi materie uniformă, adică aur sau ceară de o mărime egală, şi să facă din el o formă cu nouă sute nouăzeci şi nouă de feţe ; el va putea, nu mă îndoiesc, să distingă aceste două idei una de alta, prin numărul feţelor, să discute făcînd demonstraţii limpezi în legătură cu ele, atîta timp cît îşi fixează gîndurile şi raţionamentele numai asupra acelei părţi a acestor idei care cuprinde numărul feţelor ; că, de pildă, feţele uneia ar putea fi împărţite în două numere egale, iar ale celeilalte nu etc. Dar atunci cînd va încerca să le distingă prin forma lor, se va afla pe dată în încurcătură şi nu va fi în stare, cred eu, să-şi formeze în minte două idei, distincte una de alta, prin simpla formă a acestor două piese de aur, cum ar putea dacă din aceleaşi bucăţi de aur s-ar face dintr-una un cub, iar din cealaltă o formă cu cinci feţe. În privinţa acestor idei incomplete, noi sîntem înclinaţi să ne înşelăm şi să ne certăm cu alţii, îndeosebi atunci cînd au denumiri speciale şi familiare. Căci fiind siguri în privinţa părţii din idee care este limpede pentru noi, iar denumirea ce ne este familiară fiind aplicată întregii idei, — cuprinzînd deci şi partea ce este imperfectă şi obscură, — sîntem înclinaţi să folosim denumirea pentru acea parte confuză şi să tragem din ea concluzii, pentru partea obscură [404] a înţelesului ei, cu tot atîta încredere ca din cealaltă parte.

§ 15. *Exemplul în această privinţă al termenului veşnicie.* Deoarece avem adesea pe buze cuvîntul „veşnicie“, sîntem înclinaţi să credem că avem despre aceasta o idee pozitivă şi completă, ceea ce este ca şi cum am spune că nu există vreo parte a duratei care să nu fie cuprinsă în mod clar în ideea noastră. Este adevărat că cel ce gîndeşte aşa poate avea o idee clară despre durată ; el poate să aibă, de asemenea, o idee foarte clară despre o lungime foarte mare de durată, precum şi o idee clară despre compararea acestei lungimi mari cu una mai mare încă ; dar, deoarece nu-i este cu putinţă să includă în ideea lui de durată, oricît de mare ar fi ea, întreaga întindere a unei durate pe care o presupune fără sfîrşit, acea parte a ideii sale care se află mereu dincolo de marginile acelei mari durate, pe care şi-o reprezintă în mintea lui, este foarte obscură şi nedeterminată. De aici vine că, în disputele şi în raţionamentele privitoare la veş-

nicie, sau la orice alt infinit, noi sîntem înclinaţi să ne înşelăm în mod grosolan şi să ne încurcăm în absurdităţi evidente.

§ 16. *Divizibilitatea materiei.* În privinţa materiei, noi nu avem o idee clară despre micimea părţilor sale cu mult dincolo de cea mai mică parte ce se înfăţişează vreunuia dintre simţurile noastre ; şi, de aceea, atunci cînd vorbim despre divizibilitatea materiei *in infinitum* [405], cu toate că avem idei clare despre diviziune şi divizibilitate, şi avem, de asemenea, idei clare despre părţile desprinse dintr-un întreg prin diviziune, totuşi nu avem decît idei foarte obscure şi confuze despre corpusculele (corpurile minuscule) care urmează să fie divizate în acest fel, atunci cînd, prin diviziuni anterioare, ele au fost reduse la o micime ce depăşeşte puterea de percepere a oricăruia dintre simţurile noastre ; aşa că noi nu avem idei clare şi distincte decît despre ce este diviziunea în genere, adică în mod abstract, şi despre relaţia de *totum* şi *pars* [406], dar despre mărimea unui corp, care trebuie să fie astfel divizat la infinit potrivit unei anumite progresii, eu cred că nu avem nici o idee clară şi distinctă. Căci întreb, dacă cineva, luînd cel mai mic fir de praf pe care l-a văzut vreodată, are idei distincte (lăsînd mereu la o parte numărul, care nu are nimic comun cu întinderea despre a suta mia parte şi despre a milioana parte din el. Ori, dacă el socoteşte că îşi poate rafina ideile pînă într-atîta, fără a pierde din vedere aceste două particule, să adauge zece cifre la fiecare din aceste numere. Presupunerea unui asemenea grad de micime nu este neraţională, deoarece o diviziune împinsă atît de departe nu-l apropie mai mult de capătul diviziunii infinite decît a făcut-o prima diviziune în două jumătăţi. Cît despre mine, trebuie să recunosc că nu am nici o idee clară şi distinctă despre mărimea şi întinderea diferită a acestor corpuri minuscule, ci numai o idee foarte obscură despre fiecare dintre ele în parte [407]. Aşa că, după părerea mea, atunci cînd vorbim despre diviziunea corpurilor *in infinitum*, ideea noastră despre mărimile lor distincte, care este subiectul şi baza diviziunii, începe după o mică progresiune să devină confuză, şi aproape că se pierde în obscuritate. Căci acea idee, care este menită să ne înfăţişeze numai mărimea, trebuie să fie foarte obscură şi confuză, dacă noi n-o putem distinge de ideea unui corp de zece ori mai mare decît cu ajutorul numărului ; aşa că ceea ce putem spune este că noi avem idei clare şi distincte despre unu şi despre zece, dar nici o idee dis-

tinctă despre două întinderi de acest fel. De aici reiese cu limpezime că atunci cînd vorbim despre divizibilitatea infinită a corpului sau a întinderii, ideile noastre clare şi distincte se referă numai la numere ; ideile distincte şi clare despre întindere se pierd cu totul după o oarecare progresie a diviziunii, fără să mai avem vreo idee distinctă despre asemenea părţi minuscule, ea revenind, în cele din urmă, ca toate ideile noastre despre infinit, la ideea de număr la care se poate adăuga necontenit ; dar, în felul acesta, nu ajungem niciodată la vreo idee distinctă despre părţile în mod efectiv infinit de mici. Noi avem, este adevărat, o idee clară despre diviziune, de cîte ori vrem să ne gîndim la ea ; dar, prin aceasta, noi avem tot atît de puţin o idee clară despre părţile infinit de mici ale materiei pe cît avem şi despre un număr infinit de mare prin faptul că sîntem în stare să adăugăm mereu noi numere la orice număr dat pe care îl avem în minte [408] ; căci divizibilitatea fără sfîrşit nu ne dă cu nimic mai mult o idee clară şi distinctă despre părţile cu adevărat infinite decît ne dă adibilitatea fără sfîrşit (dacă pot vorbi astfel) o idee clară şi distinctă despre un număr cu adevărat infinit ; deoarece şi una şi cealaltă nu constă decît în posibilitatea de a spori necontenit numărul, oricît de mare ar fi el dinainte. Aşa că, întrucît priveşte ceea ce mai este de adăugat (lucru în care constă infinitatea), noi avem numai o idee obscură, nedesăvîrşită şi tulbure, pe baza şi asupra căreia noi nu putem discuta sau raţiona cu de loc mai multă certitudine sau claritate decît o putem face în aritmetică cu privire la un număr despre care nu avem o idee tot atît de distinctă ca aceea pe care o avem despre 4 sau 100, ci numai ideea obscură şi relativă că acest număr, comparat cu oricare altul, este totdeauna mai mare ; şi noi nu avem cu nimic mai mult o idee clară şi pozitivă despre el atunci cînd spunem sau ne gîndim că este mai mare sau că e mai mult de 400 000 000, decît dacă am spune că este mai mare ca 40 sau ca 4, deoarece 400 000 000 nu este apropiat într-o măsură mai mare de sfîrşitul adunării sau al numerelor [409] decît este 4. Căci acela care adună numai 4 cu 4 şi înaintează în acest fel, va ajunge tot atît de repede la sfîrşitul adunării ca şi acela care adună 400 000 000 la 400 000 000 [410]. Şi, în chip asemănător, în ceea ce priveşte veşnicia, acela care are o idee de numai patru ani, are despre veşnicie o idee tot atît de pozitivă şi de completă ca şi acela care are una de 400 000 000 de ani ; căci ce rămîne din veşnicie dincolo de oricare din aceste două numere de ani este tot aşa de limpede pentru unul ca şi pentru celălalt, adică

nici unul dintre ei nu are despre acest lucru nici o idee clară şi pozitivă. Căci cel ce adună numai 4 şi cu 4 ani, şi aşa mai departe, va ajunge la veşnicie tot atît de repede ca şi acela care adună 400 000 000 de ani, şi aşa mai departe, sau care, dacă doreşte, dublează rezultatul de cîte ori vrea ; abisul care rămîne se întinde mereu tot atît de departe dincolo de sfîrşitul tuturor acestor progresii, pe cît depăşeşte şi lungimea unei zile sau a unei ore, căci nimic din ce este finit nu se află în vreo proporţie cu infinitul, şi, prin urmare, ideile noastre, care sînt, toate, finite, nu se pot afla în vreo proporţie cu infinitul. Astfel, acelaşi lucru se întîmplă în ceea ce priveşte ideea noastră de întindere, şi atunci cînd o lărgim prin adăugare, şi am vrea să cuprindem cu gîndul spaţiul infinit, şi atunci cînd o îngustăm prin divizare. După ce am dublat de cîteva ori cele mai largi idei de întindere pe care ne-am obişnuit să le avem, pierdem ideea clară şi distinctă a acelui spaţiu şi ea devine o întindere mare şi nedesluşită faţă de care rămîne un surplus ce e şi mai mare, cu privire la care, atunci cînd am vrea să discutăm sau să raţionăm, ne vom afla totdeauna în încurcătură ; căci ideile confuze ne duc totdeauna la zăpăceală atunci cînd vrem să facem demonstraţii şi deducţii pornind de la partea confuză a acestei idei [411].

CAPITOLUL XXX

DESPRE IDEI REALE ŞI IMAGINARE

§ 1. *Ideile reale sînt conforme cu arhetipurile lor.* În afară de ceea ce am spus pînă acum cu privire la idei, mai sînt de făcut asupra lor unele consideraţii în legătură cu lucrurile de la care le dobîndim, sau pe care se poate presupune că le reprezintă, şi, privite în acest fel, eu cred că ele pot fi împărţite potrivit unei întreite deosebiri, şi anume, că ele sînt :

în primul rînd, fie reale, fie imaginare ;

în al doilea rînd, fie complete, fie incomplete ;

în al treilea rînd, fie adevărate, fie neadevărate.

Mai întîi, prin „idei reale“ eu înţeleg pe acelea care au o bază în natură ; care sînt astfel încît prezintă o asemănare cu fiinţa şi cu existenţa reală a lucrurilor sau cu arhetipurile lor. Numesc „imaginare sau ireale“ acele idei care nu au nici o bază în natură

şi nici o asemănare cu realitatea existenţelor la care sînt raportate în mod tacit ca la arhetipurile lor. Dacă cercetăm mai îndeaproape diferitele categorii de idei pomenite mai sus, vom vedea că

§ 2. *Toate ideile simple sînt reale.* În primul rînd, toate ideile noastre simple sînt reale, toate se potrivesc cu realitatea lucrurilor. Nu că ele ar fi, toate, imagini sau reprezentări a ceea ce există, căci noi am arătat pînă acum [412] contrariul cu privire la toate aceste idei, în afară de calităţile primare ale corpurilor. Dar, deşi albeaţa şi răceala nu se află în zăpadă într-o măsură mai mare decît durerea [413], totuşi acele idei de albeaţă şi de răceală, durere etc., fiind în noi efecte ale puterilor din lucrurile exterioare, rînduite de către ziditorul nostru pentru a produce în noi asemenea senzaţii, ele sînt în noi idei reale, cu ajutorul cărora deosebim calităţile ce se află în mod real chiar în lucruri [414]. Căci, deoarece aceste diferite aparenţe sînt menite să fie semnele prin care noi trebuie să recunoaştem şi să distingem lucrurile cu care avem de-a face [415], ideile noastre ne servesc deopotrivă pentru aceasta şi sînt trăsături distinctive tot aşa de reale, fie că sînt numai efecte statornice, fie că sînt imagini exacte a ceva care se află chiar în lucruri, realitatea acestor idei constînd în acea corespondenţă permanentă pe care o au ele cu alcătuirile distincte ale existenţelor reale. Dar dacă ele corespund acestor alcătuiri ca unor cauze sau ca unor modele, aceasta nu are vreo însemnătate ; este de ajuns ca ele să fie produse în mod constant de către aceste alcătuiri. Aşadar, ideile noastre simple sînt toate reale şi veritabile, din pricină că ele corespund şi se potrivesc acelor puteri ale lucrurilor care le produc în mintea noastră, aceasta fiind tot ceea ce este necesar pentru ca ele să fie reale, nu închipuiri făurite după plac. Căci în ideile simple (precum s-a arătat), mintea se mărgineşte numai la acţiunea lucrurilor asupra ei, şi nu poate face ea singură nici o idee simplă, în afară de cele pe care le-a primit [416].

§ 3. *Ideile complexe sînt combinaţii voite.* Deşi mintea este cu desăvîrşire pasivă faţă de ideile ei simple, totuşi, după părerea mea, noi putem spune că ea nu este la fel şi în ceea ce priveşte ideile ei complexe ; căci, deoarece acestea sînt combinaţii de idei simple, adunate laolaltă şi unite sub o singură denumire generală, este evident că mintea omului se foloseşte de un anumit fel de

libertate în formarea acestor idei complexe; altminteri, cum de se întîmplă că ideea pe care o are un om despre aur sau despre justiţie este diferită de a altuia, dacă aceasta nu se datoreşte faptului că el a introdus în ideea sa complexă ori a lăsat la o parte o anumită idee simplă pe care celălalt a lăsat-o la o parte sau a introdus-o în ideea sa complexă corespunzătoare? Întrebarea e, aşadar, care dintre aceste combinaţii este reală şi care este numai imaginară, care mănunchiuri de idei sînt conforme realităţii lucrurilor şi care nu? [417] Iar, în această privinţă, eu spun că

§ 4. *Modurile mixte alcătuite din idei care se împacă una cu alta sînt reale.* În al doilea rînd, modurile mixte şi relaţiile, neavînd altă realitate decît aceea pe care ele o au în mintea oamenilor, pentru ca aceste feluri de idei să fie reale nu li se cere nimic mai mult decît să fie alcătuite în aşa fel ca să poată exista ceva conform cu ele. Aceste idei, fiind ele însele arhetipuri, nu pot diferi de arhetipurile lor, aşa că nu pot fi imaginare, afară numai dacă cineva nu va amesteca în ele, în neorînduială, idei incompatibile una cu alta. În adevăr, întrucît unele dintre ele au primit, într-o limbă cunoscută, denumiri prin care cel ce le are în minte le desemnează altora, nu este suficientă simpla posibilitate de a exista, ci mai trebuie ca ele să prezinte o conformitate cu înţelesul obişnuit al denumirii ce li s-a dat, pentru ca să nu apară ca imaginare, cum s-ar întîmpla dacă un om ar da numele de „justiţie" ideii denumite în mod obişnuit „libertate" [418]. Dar ceea ce este imaginar în acest caz are legătură mai de grabă cu proprietatea termenilor decît cu realitatea ideilor. Căci a fi calm în mijlocul primejdiei şi a chibzui cu sînge rece care e cel mai nimerit lucru ce trebuie făcut şi a-l aduce cu hotărîre la îndeplinire, este un mod mixt sau o idee complexă a unei acţiuni ce poate exista. Iar a fi tulburat în mijlocul primejdiei, fără a folosi raţiunea sau dibăcia de care cineva dispune, este de asemenea un lucru foarte posibil, aşa că este o idee tot atît de reală ca şi cealaltă. Totuşi, prima dintre acestea, fiind desemnată cu denumirea de „curaj", poate fi, în raport cu această denumire, o idee exactă sau greşită, dar cealaltă idee, de vreme ce nu îi este atribuită o denumire curentă, întrebuinţată în vreo limbă cunoscută, nu este susceptibilă de vreo neconformitate, deoarece ea nu este formată prin raportare la nimic altceva decît la ea însăşi.

§ 5. *Ideile de substanţe sînt reale atunci cînd ele se află în acord cu existenţa lucrurilor.* În al treilea rînd, ideile noastre complexe de substanţe fiind formate, toate, prin raportare la lucrurile ce există în afara noastră şi fiind menite să reprezinte substanţele aşa cum sînt acestea în realitate, ele nu sînt reale decît în măsura în care sînt combinaţii de idei simple îmbinate aşa cum se află ele unite în mod real şi cum coexistă în lucrurile dinafara noastră [419]. Dimpotrivă, ideile imaginare sînt acelea alcătuite din mănunchiuri de idei simple, în care acestea sînt îmbinate cum nu au fost niciodată unite în mod real şi cum n-au fost niciodată găsite împreună în vreo substanţă ; acesta ar fi cazul de pildă, pentru o creatură raţională, alcătuită dintr-un cap de cal unit cu un corp de formă omenească, aşa cum sînt înfăţişaţi centaurii, ori pentru un corp galben, foarte maleabil, fuzibil şi stabil, dar mai uşor decît apa ; sau pentru un corp uniform, neorganizat, constînd în întregime, în ceea ce priveşte simţurile, din părţi asemănătoare, şi care este susceptibil de percepţie şi de mişcare voluntară [420]. Dacă e cu putinţă ca astfel de substanţe să existe ori nu, probabil că noi nu ştim ; dar, oricum ar fi, deoarece aceste idei de substanţe nu sînt alcătuite în conformitate cu vreun model existent pe care îl cunoaştem şi întrucît ele sînt compuse din asemenea mănunchiuri de idei cum nici o substanţă nu ne-a prezentat vreodată unite laolaltă, ele trebuie să treacă în ochii noştri drept pur imaginare ; dar într-o măsură mult mai mare sînt astfel acele idei complexe alcătuite din părţi incompatibile sau contradictorii.

CAPITOLUL XXXI

DESPRE IDEILE COMPLETE ŞI INCOMPLETE[421]

§ 1. *Ideile complete sînt acelea ce reprezintă în chip desăvîrşit arhetipurile lor.* Unele dintre ideile noastre reale sînt complete, iar altele sînt incomplete [422]. Numesc „complete“ acele idei care reprezintă în chip desăvîrşit arhetipurile [423] de la care presupune mintea că sînt dobîndite, pe care pretinde că le reprezintă aceste idei şi la care ea le raportează. Idei incomplete sînt acelea care nu reprezintă decît în mod parţial, adică incomplet, arhetipurile la care se raportează ele.

§ 2. *Toate ideile simple sînt complete.* De aici reiese, în primul rînd, cu claritate că toate ideile noastre simple sînt complete[424], din cauză că ele, nefiind decît efectele anumitor puteri din lucruri, potrivite şi orînduite de către Dumnezeu pentru a produce în noi asemenea senzaţii, nu pot fi decît corespunzătoare şi adecvate acelor puteri; şi noi sîntem siguri că ele se potrivesc cu realitatea lucrurilor. Căci dacă zahărul produce în noi ideile pe care le numim „albeaţă" şi „dulceaţă", este sigur că în zahăr există o putere de a produce în mintea noastră aceste idei, altminteri ele n-ar fi putut să fie produse de către el. Aşa că, deoarece fiecare senzaţie corespunde cu puterea care lucrează asupra vreunuia dintre simţurile noastre, ideea produsă astfel este o idee reală (şi nu o plăsmuire a minţii, care nu are nici o putere de a produce vreo idee simplă) şi nu poate fi decît completă, deoarece pentru aceasta este de ajuns să corespundă acelei puteri; de unde reiese că toate ideile simple sînt complete. Într-adevăr, numai puţine dintre lucrurile care produc în noi aceste idei simple sînt denumite de noi ca şi cum ele n-ar fi decît cauze ale acestor idei; dimpotrivă, noi le denumim ca şi cum acele idei ar fi fiinţe reale în ele. Căci, deşi despre foc se spune că este „dureros la atingere", prin aceasta indicîndu-se puterea de a ne produce ideea de durere, totuşi se mai spune despre el că este „luminos" şi „fierbinte", ca şi cum lumina şi căldura ar fi mai degrabă ceva real în foc decît o putere care produce în noi aceste idei şi, de aceea, ele sînt numite calităţi ce se află în foc sau calităţi ale focului. Deoarece însă acestea nu sînt de fapt decît puteri de a produce în noi asemenea idei, trebuie să fiu înţeles în acest fel cînd vorbesc despre calităţile secundare ca aflîndu-se în lucruri sau despre ideile lor ca aflîndu-se în obiectele ce le produc în noi; acest fel de a vorbi, deşi adaptat noţiunilor obişnuite, fără de care nu putem fi înţeleşi cum trebuie[425], nu indică totuşi în fond nimic altceva decît aceste puteri din lucruri de a produce în noi anumite senzaţii sau idei; căci, n-ar exista nici un organ potrivit pentru a primi impresiile produse de foc asupra vederii şi simţului tactil şi nici o minte, în legătură cu aceste organe, care să primească ideile de lumină şi de căldură, cu ajutorul impresiilor venite de la foc sau de la soare, şi deci n-ar fi în lume mai multă lumină sau căldură decît durere, dacă n-ar exista nici o creatură care s-o poată simţi, cu toate că soarele ar fi mereu întocmai ca şi acum, şi muntele Etna ar arunca flacări mai sus ca niciodată. Soliditatea şi întinderea şi ceea ce rezultă din mărginirea lor,

forma, împreună cu mişcarea şi repausul, despre care noi avem idei, ar exista în mod real în lume aşa cum sînt, fie că ar exista vreo fiinţă sensibilă care să le perceapă, fie că nu[426], şi, de aceea, noi sîntem îndreptăţiţi să le luăm drept modificări reale ale materiei şi drept cauze producătoare ale tuturor senzaţiilor diverse pe care le primim de la corpuri. Dar, deoarece aceasta este o cercetare ce nu-şi are locul aici, nu voi intra mai adînc în ea, ci voi continua să arăt care idei complexe sînt complete şi care nu.

§ 3. *Toate modurile sînt complete.* În al doilea rînd, întrucît ideile noastre complexe de moduri sînt mănunchiuri de idei simple pe care mintea le-a îmbinat laolaltă în chip voit, fără raportare la anumite arhetipuri reale sau modele statornice care există pe undeva, ele sînt şi nu pot fi decît idei complete; căci întrucît ele nu sînt menite să fie copii ale lucrurilor reale existente, ci arhetipuri[427] plăsmuite de minte pentru a rîndui şi a denumi lucrurile cu ajutorul lor, nu le poate lipsi nimic, deoarece fiecare dintre ele cuprinde tocmai acea combinaţie de idei şi, în modul acesta, acea desăvîrşire pe care mintea şi-a propus să le-o dea; aşa că mintea se împacă cu ele şi nu le poate găsi vreo lipsă. Astfel, atunci cînd am ideea unei forme cu trei laturi care se întîlnesc alcătuind trei unghiuri, am o idee completă, căreia nu-i cer să mai cuprindă nimic altceva care s-o facă perfectă. Faptul că mintea este mulţumită cu desăvîrşirea acestei idei pe care o are se vădeşte în aceea că ea nu concepe că intelectul cuiva are ori poate avea o idee mai completă sau mai desăvîrşită despre lucrul desemnat prin cuvîntul „triunghi", presupunînd că există, decît aceea pe care el o are în acea idee complexă alcătuită din trei laturi şi trei unghiuri, în care idee e cuprins tot ceea ce este sau poate fi esenţial pentru ea sau care poate fi necesar ca s-o completeze, oriunde şi în orice chip ar exista ea. În ceea ce priveşte însă ideile noastre de substanţe, situaţia este alta. Căci, deoarece acolo urmărim să copiem lucrurile aşa cum există ele în realitate şi să ne reprezentăm în minte întocmai acea alcătuire de care depind toate proprietăţile lor, observăm că ideile noastre nu ating desăvîrşirea pe care o avem în vedere: noi găsim că mereu le lipseşte ceva care am fi bucuroşi să se afle în ele, aşa că toate sînt incomplete. Deoarece însă modurile mixte şi relaţiile sînt arhetipuri fără modele şi deci nu au ce să reprezinte altceva în afară de ele însele, nu pot fi decît complete, fiecare lucru fiind complet faţă de el însuşi. Acela care cel dintîi a unit la un loc ideile despre primejdia pe care

cineva o vede în fața lui, despre lipsa tulburării din pricina fricii, despre reflecția calmă privitoare la ceea ce trebuie să fie făcut și despre săvîrșirea acestui lucru fără să se sperie ori să se dea înapoi în fața primejdiei pe care o înfruntă, acela avea cu siguranță în mintea sa ideea complexă alcătuită din acea combinație de idei; și cum el nu urmărea ca ea să fie altceva decît ce era și nici să cuprindă alte idei simple decît cele pe care le cuprindea, ea nu putea fi decît o idee completă; și păstrînd-o în memoria sa, avînd alipită la ea denumirea de „curaj“ pentru a o indica altora și pentru a numi așa de atunci încolo orice acțiune pe care ar fi observat-o că se potrivește cu această idee, el avea în felul acesta un etalon pentru a măsura cu el acțiunile și a le denumi în același chip pe acelea care i se potriveau. Această idee, formată astfel și păstrată ca un model, trebuie în mod necesar să fie completă, întrucît ea nu se raportează la nimic altceva în afară de ea însăși și nu are nici o altă origină în afară de bunul plac și de voința celui ce a alcătuit cel dintîi această combinație.

§ 4. *Modurile pot fi incomplete în raport cu denumirile care li s-au dat.* În adevăr, altcineva, care vine mai tîrziu și prin conversație învață de la el cuvîntul „curaj“, poate să formeze o idee căreia să-i dea denumirea de „curaj“, ea fiind însă diferită de aceea căreia i-a aplicat acest cuvînt primul autor și pe care o are în minte acesta cînd îl întrebuințează. Și, în acest caz, dacă el își propune ca ideea pe care o are în minte să fie conformă cu ideea celuilalt, după cum denumirea pe care o folosește în vorbire este conformă în privința sunetelor cu aceea pe care o întrebuințează cel de la care a învățat-o, ideea sa poate fi foarte greșită și incompletă. Din pricină că în acest caz el ia ideea altuia ca model al ideii pe care o are el în minte, — după cum cuvîntul ori sunetul întrebuințat de celălalt este modelul său în vorbire, — ideea sa este nedesăvîrșită și incompletă în măsura în care este îndepărtată de arhetipul[428] și modelul la care o raportează; el pretinde să exprime ideea sa prin termenul pe care-l întrebuințează pentru ea și pe care ar vrea să-l facă să treacă drept un semn, și al ideii celuilalt om (la care idee a fost alipit acest termen, la început, în întrebuințarea lui corectă), și al propriei sale idei, care, după el, se potrivește cu cealaltă; iar dacă ea nu corespunde acestui termen cu exactitate, este greșită și incompletă.

§ 5. Prin urmare, aceste idei complexe de moduri pot fi foarte nedesăvîrșite, greșite și incomplete, atunci cînd mintea le rapor-

tează la ideile din mintea unei oarecare alte ființe raționale, — exprimate prin denumirile pe care noi le aplicăm acestor idei, — pretinzînd ca ele să corespundă; aceasta se datorește faptului că ele nu se potrivesc cu ceea ce mintea își propune să fie arhetipul și modelul lor, în care singură privință pot fi greșite, nedesăvîrșite sau incomplete ideile de moduri. Și din această cauză, ideile noastre de moduri mixte sînt mai expuse decît oricare altele să fie pline de lipsuri; dar aceasta are legătură mai mult cu proprietatea termenilor decît cu faptul de a cunoaște ceva cum trebuie.

§ 6. *Ideile de substanțe nu sînt complete atunci cînd se raportează la esențe reale.* În al treilea rînd, amintind că am arătat mai sus[429] ce idei avem despre substanțe, să observăm acum că acele idei au în minte o dublă referire: 1) Uneori ele se raportează la o esență presupusă ca reală a fiecărei specii de lucruri. 2) Alteori ele sînt menite să fie numai imagini și reprezentări în minte ale lucrurilor care există, imagini și reprezentări care se formează în minte cu ajutorul ideilor calităților ce pot fi descoperite în lucruri[430]. În amîndouă aceste cazuri, copiile acelor originale și arhetipuri sînt nedesăvîrșite și incomplete.

Mai întîi, oamenii obișnuiesc să considere că denumirile de substanțe desemnează lucruri pe care ei le presupun că au anumite esențe reale, datorită cărora ele sînt de un fel sau altul[431]; și întrucît denumirile nu desemnează nimic altceva decît ideile ce se află în mintea oamenilor, aceștia trebuie să-și raporteze ideile la asemenea esențe reale ca la arhetipurile lor. Faptul că oamenii (îndeosebi cei ce au fost hrăniți cu învățătura predată[432] în această parte a lumii), presupun anumite esențe specifice de substanțe, potrivit cu care este alcătuit fiecare individ și care intră în alcătuirea lui, după specia din care face parte, este ceva care are așa de puțină nevoie de a mai fi dovedit, încît s-ar părea ciudat ca să facă cineva altfel[433]. Și așa, ei aplică de obicei denumirile specifice, sub care rînduiesc anumite substanțe, la lucruri, întrucît sînt diferențiate prin asemenea esențe reale specifice. Cine n-ar lua-o în nume de rău dacă cineva l-ar bănui că își dă numele de „om" în alt înțeles decît în acela că el are esența reală de om? Și cu toate acestea, dacă întrebați ce sînt acele esențe reale, vă veți lămuri că oamenii sînt ignoranți în această privință și că nu știu ce sînt ele. De aici rezultă că, deoarece ideile pe care le au în mintea lor sînt raportate la esențe reale ca la arhetipuri ce le

sînt necunoscute, ele trebuie să fie aşa de departe de a fi complete, încît nu se poate nicidecum presupune că sînt reprezentări ale acestor esenţe. Ideile complexe pe care le avem despre substanţe sînt, precum s-a arătat, anumite mănunchiuri de idei simple a căror existenţă statornică laolaltă a fost observată sau presupusă. Dar o asemenea idee complexă nu poate fi esenţa reală a vreunei substanţe; căci în acest caz proprietăţile pe care le descoperim la acel corp ar depinde de acea idee complexă şi ar putea fi deduse din ea, iar legătura necesară a lor cu această idee ar fi cunoscută, aşa cum toate proprietăţile unui triunghi depind de ideea complexă a trei linii ce închid un spaţiu şi pot fi deduse din această idee, în măsura în care pot fi descoperite. Dar este evident că în ideile noastre complexe de substanţe nu sînt cuprinse asemenea idei de care depind toate celelalte calităţi ce pot fi găsite la substanţe [434]. Ideea obişnuită pe care o au oamenii despre fier este aceea a unui corp de o anumită culoare, o anumită greutate şi o anumită duritate, iar una dintre proprietăţile pe care ei o consideră ca aparţinînd fierului este maleabilitatea. Cu toate acestea însă, proprietatea aceasta nu are nici o legătură necesară cu acea idee complexă sau cu vreo parte a ei; şi nu există mai mult temei de a crede că acea maleabilitate depinde de acea culoare, greutate şi duritate, decît există temei de a crede că acea culoare sau acea greutate depinde de maleabilitatea lui. Şi totuşi, cu toate că noi nu cunoaştem cîtuşi de puţin aceste esenţe reale, nu este nimic mai obişnuit decît ca oamenii să pună speciile de lucruri pe seama unor asemenea esenţe. Cei mai mulţi oameni presupun fără să stea mult pe gînduri că fragmentul particular de materie din care e făcut inelul de pe degetul meu are o esenţă reală care îl face să fie aur şi din care provin acele calităţi pe care le văd la el, adică culoarea lui deosebită, greutatea, duritatea, fuzibilitatea, invariabilitatea lui, schimbarea culorii la o uşoară atingere cu mercurul etc. Dacă cercetez însă în amănunt această esenţă din care provin toate aceste proprietăţi şi caut s-o aflu, văd limpede că nu o pot descoperi; tot ceea ce pot face este să presupun că, deoarece inelul nu este altceva decît corp, esenţa reală sau alcătuirea internă a lui de care depind aceste calităţi nu poate fi nimic altceva decît forma, mărimea şi legătura dintre părţile lui solide; şi, deoarece nu am nici o percepţie distinctă a vreunuia dintre aceste lucruri, nu pot avea nici o idee despre esenţa lui, care este cauza datorită căreia el este de un galben aparte strălucitor şi are o greutate mai mare decît orice alt

corp de aceeaşi mărime pe care îl cunosc eu, precum şi proprietatea de a-şi schimba culoarea la atingerea mercurului. Dacă cineva va spune că esenţa reală[435] şi alcătuirea internă de care depind aceste proprietăţi nu constă în forma, mărimea şi aşezarea sau legătura părţilor solide ale lui, ci în altceva ce se numeşte „forma particulară" a lui, eu sînt şi mai departe de a avea vreo idee despre esenţa lui reală decît am fost înainte; căci eu am, în general, o idee de formă, de mărime şi de aşezare a părţilor solide, cu toate că nu am nici o idee despre forma particulară, mărimea deosebită sau îmbinarea într-un anumit fel a unor părţi, care produc acele calităţi pe care le găsesc în acea porţiune particulară de materie ce se află pe degetul meu şi nu în acea altă porţiune de materie din care îmi tai peniţa cu care scriu. Dar atunci cînd mi se spune că esenţa lui constă în altceva decît în forma, mărimea şi aşezarea părţilor solide ale acelui corp, anume în ceva ce se numeşte „formă substanţială", mărturisesc că despre aceasta nu am absolut nici o idee, în afară de sunetele cuvîntului „formă", ceea ce este cu totul departe de a avea o idee despre esenţa sau alcătuirea lui reală. În aceeaşi ignoranţă în care mă aflu cu privire la esenţa reală a acestei substanţe particulare, mă aflu şi în ceea ce priveşte esenţa reală a tuturor celorlalte substanţe naturale, despre esenţele cărora mărturisesc că nu am absolut nici o idee distinctă; şi sînt înclinat să cred că dacă ceilalţi îşi vor cerceta îndeaproape propriile lor cunoştinţe, vor vedea că se află în acelaşi fel de ignoranţă în privinţa acestei chestiuni.

§ 7. Aşa fiind, atunci cînd oamenii dau acestei porţiuni particulare de materie de pe degetul meu o denumire generală intrată dinainte în uz, numindu-l „aur", nu înseamnă oare că ei îi dau — ori că se presupune că îi dau de obicei — această denumire, ca revenind unei anumite specii de corpuri ce au o esenţă reală internă, datorită cărei esenţe această substanţă particulară face parte din acea specie şi este desemnată prin acea denumire? Dacă este aşa, cum şi este în chip vădit, denumirea prin care lucrurile sînt desemnate ca avînd acea esenţă trebuie să fie raportată în primul rînd la acea esenţă şi, prin urmare, ideea căreia îi este dată acea denumire trebuie să fie raportată de asemenea, la acea esenţă şi socotită că o reprezintă. Deoarece însă cei ce folosesc astfel de denumiri nu cunosc această esenţă, toate ideile lor de substanţe trebuie să fie incomplete în această privinţă, întrucît

ele nu cuprind esenţa reală pe care, potrivit intenţiei minţii ar trebui s-o cuprindă.

§ 8. *Ideile de substanţe, ca mănunchiuri ale calităţilor lor, sînt toate incomplete.* Pe urmă, sînt alţii care, lăsînd la o parte acea ipoteză inutilă a unor esenţe reale necunoscute prin care sînt diferenţiate substanţele, se străduiesc să copieze în minte substanţele ce se află în lume, adunînd laolaltă ideile acelor calităţi sensibile ce se constată că există împreună în ele; cu toate că ajung să aibă despre ele imagini mult mai asemănătoare decît acei care îşi închipuie nu ştiu ce esenţe reale specifice, totuşi nici ei nu izbutesc să aibă idei cu totul complete despre substanţele pe care ar vrea să le copieze în mintea lor[436]; copiile pe care le fac ei nu conţin cu exactitate şi pe deplin tot ceea ce se poate găsi în arhetipurile lor, din cauză că acele calităţi şi puteri de substanţe din care noi ne formăm ideile complexe de substanţe sînt aşa de multe şi de variate, încît nici o idee complexă a vreunui om nu le cuprinde pe toate. Că ideile noastre complexe de substanţe nu cuprind în ele toate ideile simple ce sînt unite în lucrurile înseşi se vădeşte prin faptul că oamenii introduc rareori în ideea lor complexă despre o substanţă oarecare toate ideile simple pe care ei le ştiu că există în ea; aceasta se întîmplă din cauză că, străduindu-se să facă înţelesul denumirilor lor specifice cît de limpede şi de puţin încurcat le este cu putinţă, ei alcătuiesc, de cele mai multe ori, ideile specifice pe care le au despre felurile de substanţe numai din puţine idei simple dintre acelea care pot fi găsite în ele; deoarece însă acestea nu au nici o întîietate originară sau mai mult drept de a fi introduse în ideea specifică pentru a o forma, decît au altele lăsate la o parte, este evident că, în amîndouă aceste privinţe, ideile noastre de substanţe sînt nedesăvîrşite şi incomplete. Toate aceste idei simple din care ne formăm ideile noastre complexe de substanţe sînt puteri (cu singura excepţie a formei şi mărimei unora dintre felurile de substanţe)[437]; iar, întrucît aceste puteri sînt relaţii cu alte substanţe, noi nu putem fi niciodată siguri că cunoaştem toate puterile ce se află într-un corp oarecare, pînă cînd nu am experimentat ce schimbări este în stare acest corp să producă în alte substanţe sau ce schimbări poate suferi el din partea lor, în diferitele lor moduri de întrebuinţare; şi cum aceasta nu se poate experimenta nici măcar în privinţa

unui singur corp şi cu atît mai puţin în privinţa tuturor corpurilor, este cu neputinţă să avem o idee completă a vreunei substanţe care să fie deci alcătuită dintr-un mănunchi al tuturor proprietăţilor ei.

§ 9. Cel care a întîlnit mai întîi o porţiune din acel fel de substanţă pe care o desemnăm prin cuvîntul „aur" n-ar putea socoti în mod raţional că mărimea şi forma pe care le-a observat la acel fragment depind de esenţa reală sau de alcătuirea internă a lui. De aceea, n-au intrat acestea niciodată în ideea sa despre acest fel de corp ; poate însă că culoarea lui aparte şi greutatea au fost cele dintîi pe care le-a abstras el de la acel corp pentru a forma ideea complexă a acelei specii ; şi ele nu sînt, amîndouă, decît puteri : una este puterea de a ne impresiona ochii în aşa fel ca să ne producă acea idee pe care o numim „galben", iar cealaltă, puterea de a împinge în sus un alt corp de acelaşi volum, atunci cînd sînt puse pe cele două talere ale unei balanţe în echilibru. Altcineva poate că a adăugat la acestea ideile de fuzibilitate şi de stabilitate, alte două puteri pasive în legătură cu acţiunea focului asupra aurului ; altul a adăugat poate ductilitatea şi solubilitatea în *aqua regia,* alte două puteri în legătură cu acţiunea prin care alte corpuri îi modifică forma exterioară sau prin care îl divid în părţi imperceptibile. Acestea, sau o parte din acestea, îmbinate laolaltă, alcătuiesc de obicei în mintea oamenilor ideea complexă a acelui fel de corp pe care îl numim „aur".

§ 10. Nimeni dintre cei ce au examinat proprietăţile corpurilor în genere sau ale acestui fel de corp în special, nu se poate însă îndoi că acest corp numit „aur" are nenumărate alte proprietăţi, care nu sînt cuprinse în această idee complexă. Unii, care au cercetat cu mai multă grijă această specie, ar putea, cred eu, să enumere de zece ori mai multe proprietăţi ale aurului, toate fiind la fel de inseparabile de alcătuirea lui internă pe cît este culoarea sau greutatea lui ; şi este probabil că dacă cineva ar cunoaşte toate proprietăţile pe care le cunosc diferiţi oameni la acest metal, în ideea complexă de aur ar intra de o sută de ori mai multe idei decît are vreun om în ideea complexă pe care şi-a format-o el despre aur ; şi, totuşi, poate că acestea nu ar constitui decît a mia parte din ceea ce se poate descoperi în el, deoarece modi-

ficările pe care un corp este susceptibil de a le suferi şi pe care el le poate produce în alte corpuri dacă este întrebuinţat cum se cuvine, depăşesc cu mult nu numai ceea ce ştim noi, dar şi ceea ce sîntem capabili să ne închipuim. Aceasta nu va părea aşa de paradoxal oricui va vrea numai să reflecteze cît de departe sînt încă oamenii de a cunoaşte toate proprietăţile triunghiului, care nu este o figură prea complicată, cu toate că numărul celor descoperite pînă acum de către matematicieni nu este mic.

§ 11. *Ideile de substanţe, ca mănunchiuri ale calităţilor lor, sînt toate incomplete.* Aşadar toate ideile noastre complexe de substanţe sînt nedesăvîrşite şi incomplete. Acelaşi lucru s-ar petrece şi în ceea ce priveşte figurile de matematică, dacă nu am putea dobîndi ideile noastre complexe despre ele decît reunind proprietăţile lor în raport cu alte figuri. Cît de nesigură şi de nedesăvîrşită ar fi ideea noastră de elipsă, dacă această idee s-ar reduce la cîteva dintre proprietăţile ei! Pe cîtă vreme, cuprinzînd întreaga esenţă a acestei figuri în ideea clară pe care o avem despre ea, noi îi deducem de acolo proprietăţile şi vedem pe cale demonstrativă cum decurg ele din această esenţă şi cît de inseparabile sînt de ea.

§ 12. *Ideile simple sînt* ἔκτυπα [438] *şi complete.* Aşadar, mintea are trei feluri de idei abstracte sau de esenţe nominale:

În primul rînd, ideile simple care sînt ἔκτυπα, adică „copii", dar sînt cu toate acestea în mod sigur complete; căci, fiind menite să nu exprime nimic altceva decît puterea din lucruri de a produce în minte o anumită senzaţie, această senzaţie nu poate fi, atunci cînd e produsă, decît efectul acelei puteri; astfel, hîrtia pe care scriu, avînd puterea de a produce în mine, la lumină (vorbesc despre lumină potrivit noţiunii obişnuite), senzaţia pe care o numesc „alb", aceasta nu poate fi decît efectul unei asemenea puteri din ceva aflat în afara minţii, deoarece mintea nu are puterea de a produce în ea însăşi o astfel de idee, aşa că această idee simplă, neînsemnînd nimic altceva decît efectul unei asemenea puteri, este reală şi completă; căci, întrucît senzaţia de „alb" din mintea mea este efectul acelei puteri ce se află în hîrtie de a o produce, ea corespunde în chip desăvîrşit acelei puteri; altminteri această putere ar produce o idee diferită.

§ 13. *Ideile de substanțe sînt* ἔκτυπα *și incomplete.* În al doilea rînd, ideile complexe de substanțe sînt de asemenea *ectypa*, adică copii, dar nedesăvîrșite, incomplete, ceea ce este foarte clar pentru minte, deoarece vede limpede că din orice mănunchi de idei simple alcătuiește ea ideea unei substanțe care există, nu poate fi sigură că acest mănunchi corespunde întocmai cu ceea ce se află în această substanță ; căci, întrucît nu a experimentat toate acțiunile tuturor celorlalte substanțe asupra acesteia și nu a descoperit toate modificările pe care aceasta le poate suferi din partea altor substanțe sau pe care le poate produce în ele, nu poate alcătui un mănunchi exact și complet al tuturor capacităților active și pasive ale substanței de care e vorba ; așadar, mintea nu poate avea o idee complexă completă despre puterile vreunei substanțe care există și despre relațiile ei : aceasta este felul de idee complexă pe care îl avem noi despre substanțe. Și, la urma urmei, dacă noi am putea avea, și am avea efectiv, în ideea noastră complexă, un mănunchi exact al tuturor calităților secundare sau al puterilor unei substanțe oarecare, nu am avea totuși prin aceasta o idee a esenței acelui lucru. Căci, întrucît puterile sau calitățile pe care le putem observa nu constituie esența reală a acelei substanțe, ci depind de ea și provin din ea, un mănunchi al acestor calități, oricum ar fi el alcătuit, nu poate fi esența reală a acelui lucru. Prin aceasta se vădește că ideile noastre de substanțe nu sînt complete, nu sînt ceea ce mintea pretinde să fie ele. De altminteri, omul nu are nici o idee de substanță în genere și nici nu știe ce este substanța în sine.

§ 14. *Ideile de moduri și de relații sînt arhetipuri și nu pot fi decît complete.* În al treilea rînd, ideile complexe de moduri și de relații sînt originale sau arhetipuri [439] ; ele nu sînt copii și nici nu sînt formate după modelul vreunei existențe reale cu care mintea își propune ca ele să fie conforme și să corespundă întocmai. Deoarece acestea sînt mănunchiuri de idei simple pe care mintea le adună ea singură laolaltă și care cuprind fiecare în mod precis tot ceea ce mintea vrea să cuprindă, ele sînt arhetipuri și esențe de moduri care pot exista ; așa că ele sînt concepute numai pentru asemenea moduri și aparțin numai acestor moduri care, atunci cînd există, se potrivesc întocmai cu aceste idei complexe ; deci ideile de moduri și de relații nu pot fi decît complete.

CAPITOLUL XXXII

DESPRE IDEI ADEVĂRATE ŞI NEADEVĂRATE[440]

§ 1. *Adevărul şi neadevărul aparţin propriu-zis propoziţiilor.* Deşi adevărul şi neadevărul aparţin, vorbind în mod propriu, numai propoziţiilor, totuşi adeseori ideile sînt numite „adevărate sau neadevărate" (căci ce cuvinte nu sînt întrebuinţate cu o mare libertate şi cu o oarecare abatere de la sensul lor strict şi propriu ?). Cu toate acestea, eu cred că atunci cînd înseşi ideile sînt numite „adevărate sau neadevărate", există totdeauna o anumită propoziţie ascunsă şi subînţeleasă care este temeiul acelei calificări, după cum vom vedea dacă vom cerceta îndeaproape împrejurările particulare în care ajung ele să fie numite „adevărate sau neadevărate". În toate aceste împrejurări, noi vom găsi un anumit fel de afirmaţie sau de negaţie care este temeiul acelei calificări. Căci, întrucît ideile noastre nu sînt nimic altceva decît simple apariţii[441] sau percepţii în mintea noastră, nu se poate spune în mod propriu şi luîndu-le în sine că ele sînt adevărate sau neadevărate, mai mult decît se poate spune despre o simplă denumire a unui lucru oarecare că este adevărată sau neadevărată.

§ 2. *Adevărul metafizic cuprinde o propoziţie subînţeleasă.* În adevăr, şi despre idei şi despre cuvinte se poate spune că sînt adevărate în sensul metafizic[442] al cuvîntului „adevăr", după cum se spune despre toate celelalte lucruri, în orice fel există ele, că sînt adevărate, că adică sînt cu adevărat aşa cum există. Cu toate acestea, în privinţa lucrurilor numite „adevărate" chiar în acest sens, poate că se efectuează o raportare ascunsă la ideile noastre privite ca etalon al acelui adevăr, ceea ce echivalează cu o propoziţie mintală, cu toate că de obicei nu o observăm.

§ 3. *Nici o idee ca percepţie în minte nu este adevărată sau neadevărată.* Noi nu vorbim însă despre adevăr în acest sens metafizic atunci cînd cercetăm aici dacă ideile noastre sînt susceptibile de a fi adevărate sau neadevărate, ci luăm aceste cuvinte în înţelesul lor mai obişnuit[443]; aşadar, eu spun că, deoarece ideile nu sînt în mintea noastră decît tot atîtea percepţii sau apariţii, nici una dintre ele nu este neadevărată; astfel, ideea de centaur nu cuprinde în ea mai mult neadevăr atunci cînd apare în minte, decît cuprinde denumirea de „centaur" cînd o

pronunțăm sau o scriem pe hîrtie. Căci, întrucît adevărul sau neadevărul se sprijină totdeauna pe o anumită afirmație sau negație, mintală sau verbală, nici una dintre ideile noastre nu poate fi neadevărată pînă cînd mintea nu se pronunță asupra ei, adică pînă cînd nu afirmă sau nu neagă ceva cu privire la ea.

§ 4. *Ideile pot fi adevărate sau neadevărate dacă sînt raportate la ceva.* Ori de cîte ori mintea raportează vreuna dintre ideile sale la ceva dinafara ei, aceasta poate fi numită adevărată sau neadevărată, pentru că într-o asemenea raportare mintea presupune în mod tacit conformitatea ideii cu acel lucru [444]; și după cum această presupunere se arată a fi adevărată sau neadevărată, ideea însăși este calificată ca adevărată sau neadevărată. Cazurile cele mai obișnuite în care se întîmplă acest lucru sînt următoarele:

§ 5. *Ideile celorlalți oameni, existența reală și esențele presupuse ca fiind reale sînt lucrurile la care oamenii raportează de obicei ideile lor.* În primul rînd, atunci cînd mintea presupune că o idee pe care o are este conformă cu o idee din mintea altor oameni, denumită prin același termen comun; de pildă, cînd mintea socotește sau consideră că ideile sale de justiție, cumpătare și religie sînt la fel cu cele cărora alți oameni le dau aceste denumiri.

În al doilea rînd, atunci cînd mintea presupune că o idee ce se află în ea este conformă cu ceva care există în mod real. Astfel cele două idei, de om și de centaur, presupuse a fi ideile unor substanțe reale, sînt una, adevărată, iar cealaltă, neadevărată, deoarece una este conformă cu ceea ce există dinainte în realitate, iar cealaltă, nu.

În al treilea rînd, atunci cînd mintea raportează vreuna dintre ideile sale la acea alcătuire și esență reală a unui lucru oarecare de care depind toate proprietățile lui; și, privite astfel, cea mai mare parte, dacă nu chiar toate ideile noastre de substanțe, sînt neadevărate.

§ 6. *Cauza acestui fel de raporturi.* Mintea este foarte înclinată să facă în mod tacit aceste presupuneri privitoare la propriile sale idei. Cu toate acestea însă, cercetînd mai îndeaproape chestiunea, vom vedea că mintea face acest lucru mai cu seamă, dacă nu exclusiv, cu privire la ideile sale complexe abstracte. Căci ea are o înclinare firească spre cunoaștere și vede că, dacă

ar urmări numai lucrurile individuale şi s-ar opri numai asupra lor, progresele i-ar fi foarte încete şi munca fără sfîrşit; de aceea, pentru ca să-şi scurteze drumul către cunoaştere şi pentru ca să-şi facă mai cuprinzătoare fiecare percepţie, cel dintîi lucru pe care îl face, — ca bază a unei lărgiri mai lesnicioase a cunoaşterii sale, — fie pe calea meditării asupra lucrurilor înseşi pe care ar vrea să le cunoască, fie pe calea convorbirii cu alţii cu privire la ele, este de a le lega laolaltă în mănunchiuri şi de a le rîndui în specii, pentru ca, în acest fel, să-şi poată extinde cu încredere cunoaşterea pe care o dobîndeşte despre fiecare din aceste lucruri la toate cele care sînt de acelaşi fel, înaintînd în acest mod cu paşi mai mari în cunoaştere, care este principala ei menire. Acesta este motivul pentru care, aşa cum am arătat în altă parte[445], noi grupăm lucrurile în *genera* şi *species*, adică în genuri şi specii, formînd idei cuprinzătoare, cărora le alipim denumiri.

§ 7. De aceea, dacă vrem să urmărim cu luare aminte procesele minţii şi să observăm pe ce cale merge ea de obicei spre cunoaştere, vom vedea, socot eu, că cel dintîi lucru pe care îl face mintea, după ce a dobîndit o idee care crede că îi poate fi de folos, în meditaţie sau în convorbiri, este acela de a o abstractiza şi apoi de a-i găsi o denumire, aşezînd-o în depozitul său, memoria, ca o idee ce conţine esenţa unui fel de lucruri pentru care denumirea trebuie să fie totdeauna semnul distinctiv. Din această cauză putem observa adeseori că atunci cînd cineva vede un lucru nou, de un fel pe care nu-l cunoaşte, el întreabă de îndată ce este, negîndindu-se cînd pune această întrebare să afle altceva decît denumirea; ca şi cum denumirea ar aduce cu ea cunoaşterea speciei, a esenţei ei, ca semn distinctiv al căreia este într-adevăr întrebuinţată denumirea, fiind socotită în general ca alipită la esenţa lucrului.

§ 8. *Cauza acestui fel de raporturi.* Dar, întrucît această idee abstractă este, în minte, ceva de mijloc, între lucrul care există şi denumirea ce i se dă[446], atît exactitatea cunoaşterii cît şi proprietatea sau limpezimea vorbirii noastre depind de ideile noastre. De aici vine faptul că oamenii sînt aşa de înclinaţi să presupună că ideile abstracte pe care le au în minte se potrivesc cu lucrurile care există în afara lor şi la care ei raportează aceste idei; şi, de asemenea, că ele sînt aceleaşi idei cărora le revin denumirile pe care ei le dau în mod curent, potrivit proprietăţii

limbajului respectiv. Căci ei consideră că, fără această dublă conformitate a ideilor lor, ar gîndi greşit despre lucrurile în sine şi totodată ar vorbi despre ele altora într-un chip de neînţeles.

§ 9. *Ideile simple pot fi neadevărate în raport cu altele care au aceeaşi denumire, dar ele sînt expuse mai puţin decît orice alte idei de a fi astfel.* Eu spun deci, în primul rînd, că atunci cînd noi judecăm adevărul ideilor noastre după conformitatea lor cu ideile pe care le au alţi oameni, desemnate de obicei de către ei prin aceleaşi denumiri, oricare din ele poate fi neadevărată. Dar ideile simple sînt, dintre toate, cel mai puţin expuse unei astfel de înţelegeri greşite; căci un om poate să se convingă cu uşurinţă, prin simţurile sale şi prin observaţiile de fiecare zi, care sînt ideile simple desemnate prin diferitele denumiri ce se întrebuinţează în mod obişnuit, acestea fiind puţine la număr şi de o asemenea natură încît, dacă se îndoieşte ori greşeşte cu privire la ele, el poate să se corecteze lesne cu ajutorul obiectelor la care pot fi găsite aceste idei. De aceea, rareori se înşală cineva cu privire la denumirile ideilor lui simple, aplicînd, de pildă, denumirea de „roşu" ideii de „verde" sau denumirea de „dulce" ideii de „amar"; şi mai puţin încă sînt expuşi oamenii să confunde denumirile ideilor ce ţin de simţuri diferite, dînd unei culori denumirea unui gust etc., lucru prin care se vădeşte că ideile simple cărora ei le dau anumite denumiri sînt de obicei aceleaşi pe care le au şi la care se gîndesc ceilalţi atunci cînd întrebuinţează aceleaşi denumiri.

§ 10. *Ideile de moduri mixte sînt cele mai expuse să fie neadevărate în acest sens.* În această privinţă, ideile complexe sînt mult mai expuse să fie neadevărate, iar ideile complexe de moduri mixte mult mai mult decît cele de substanţe; şi aceasta, din cauză că, în ceea ce priveşte substanţele (îndeosebi acelea desemnate în orice limbă, prin denumiri curente şi nu împrumutate), anumite calităţi sensibile ce pot fi lesne observate şi care servesc de regulă pentru a deosebi un fel de substanţă de altul îi feresc cu uşurinţă pe cei ce acordă oarecare atenţie folosirii cuvintelor de a le aplica speciilor de substanţe cărora ele nu le aparţin cîtuşi de puţin. În privinţa modurilor mixte însă, sîntem mult mai nesiguri, deoarece nu este uşor să hotărăşti dacă diferite acţiuni pot fi numite „dreptate" sau „cruzime", „dărnicie" sau „risipă". Aşa că, raportînd ideile noastre la cele desemnate prin aceleaşi

denumiri, ale altor oameni, ideile noastre pot fi neadevărate ; de pildă, se poate ca ideea din mintea noastră pe care o exprimăm prin cuvîntul „dreptate“ să fie o idee care ar trebui să aibă altă denumire.

§ 11. *Ideile de moduri mixte sînt cele mai expuse să fie cel puţin socotite ca neadevărate.* Dar, fie că ideile noastre de moduri mixte sînt mai expuse decît orice alt fel de idei să se deosebească de cele ale altor oameni, desemnate prin aceleaşi denumiri, fie că nu, cel puţin este sigur că acest fel de neadevăr este atribuit mult mai des ideilor noastre de moduri mixte decît oricărei alte idei. Atunci cînd se socoteşte că un om are o idee neadevărată despre dreptate, recunoştinţă sau glorie, aceasta se întîmplă numai pentru că ideea sa nu se potriveşte cu aceea pe care o desemnează alţi oameni prin fiecare dintre aceste denumiri.

§ 12. *Cum se explică aceasta?* [447] Iată care este, după cum mi se pare mie, cauza acestui lucru : deoarece ideile abstracte de moduri mixte sînt combinaţii voite pe care oamenii le alcătuiesc dintr-un anumit număr de idei simple, iar esenţa fiecărui fel din aceste moduri este chiar prin acest fapt plăsmuită numai de către oameni, noi nu putem avea alt model, care să existe undeva şi să poată fi perceput, în afară de denumirea unei astfel de combinaţii sau de definiţia acestei denumiri ; ca atare, noi nu putem raporta ideile acestor moduri mixte, ca la un model căruia vrem să i se potrivească, la nimic altceva în afară de ideile celor despre care se crede că întrebuinţează aceste denumiri în înţelesul cel mai exact şi mai propriu, şi de aceea, după cum ideile noastre sînt conforme cu cele ale acelor oameni ori sînt deosebite de ele, trec drept adevărate sau neadevărate. Cu acestea socot că am vorbit destul despre adevărul şi neadevărul ideilor noastre în raport cu denumirile lor.

§ 13. *Numai ideile de substanţe pot fi neadevărate în raport cu existenţa reală.* În al doilea rînd, în ceea ce priveşte adevărul şi neadevărul ideilor noastre în raport cu existenţa reală a lucrurilor, atunci cînd această existenţă este luată drept măsură a adevărului lor, numai despre ideile noastre complexe de substanţe se poate spune că sînt neadevărate.

§ 14. *Ideile simple nu pot fi neadevărate în acest sens ; cum se explică aceasta.* În primul rînd, deoarece ideile noastre simple

nu sînt decît exact astfel de percepţii cum ne-a făcut Dumnezeu capabili să avem, dînd obiectelor externe puterea de a le produce în noi, după anumite legi şi pe anumite căi, potrivit înţelepciunii şi bunătăţii sale, deşi de neînţeles pentru noi ; aşa fiind, adevărul acestor idei simple nu constă în nimic altceva decît în asemenea percepţii produse în noi ; aşa că, deoarece ele corespund acelor puteri, sînt ceea ce trebuie să fie, adică idei adevărate. Iar dacă mintea socoteşte că aceste idei se află chiar în lucruri (ceea ce, cred eu, se întîmplă cu cei mai mulţi oameni), ele nu merită să fie calificate de aceea drept neadevărate. Căci Dumnezeu, în înţelepciunea lui, a orînduit aceste idei în lucruri ca semne distinctive, prin care să putem deosebi un lucru de altul şi să alegem astfel pentru întrebuinţare pe acelea dintre ele de care avem nevoie ; aşa fiind, natura ideii noastre simple nu se schimbă, fie socotind că ideea de albastru se află chiar în viorea, fie socotind că ea se află numai în mintea noastră şi că în viorea nu se află decît puterea de a produce această idee prin structura părţilor ei care reflectează particulele de lumină într-un anumit fel. Căci, acea structură a obiectului producînd în noi, printr-o acţiune regulată şi constantă, aceeaşi idee de albastru, ea ne serveşte ca să deosebim cu ajutorul ochilor acest obiect de oricare alt lucru, fie că acest semn distinctiv, care se află în mod real în viorea, este numai o anumită structură a părţilor ei, fie că el este chiar această culoare a cărei idee (ce se află în noi) este o imagine întru totul asemănătoare. Şi tot de la această percepţie îi vine denumirea de „albastră", fie că această idee e produsă în noi de această culoare reală, fie că e produsă numai de o structură deosebită a viorelei ; căci denumirea de „albastru" nu desemnează propriu-zis nimic altceva decît semnul distinctiv care se află într-o viorea şi care poate fi perceput numai prin mijlocirea ochilor noştri, în orice ar consta el ; iar acest din urmă lucru nu ne stă în putinţă să-l cunoaştem cu limpezime şi poate că ne-ar fi de mai puţin folos dacă am avea capacitatea de a-l percepe.

§ 15. *Ideile simple nu pot fi neadevărate în acest sens, chiar dacă, de pildă, ideea de albastru pe care o are un om ar fi diferită de cea pe care o are altul.* Ideile noastre simple nu ar putea trece drept neadevărate nici dacă ar fi rînduit ca, datorită structurii diferite a organelor noastre, acelaşi obiect să producă în acelaşi timp diferite idei în mintea diferitor oameni ; de pildă, dacă ideea pe care o viorea ar produce-o în mintea unui om prin mijlocirea ochi-

lor săi ar fi aceeaşi idee pe care ar produce-o florile de gălbinele în mintea altui om, şi *viceversa.* Căci, deoarece acest lucru nu ar putea fi niciodată cunoscut, pentru că mintea unui om nu ar putea pătrunde în corpul altui om ca să constate ce percepţii s-ar produce cu ajutorul acestor organe, nici ideile şi nici denumirile nu ar fi de fel confundate prin aceasta şi nu ar fi nici un neadevăr în nici una dintre acestea [448]. Căci, toate lucrurile care au structura unei viorele ar produce în mod constant ideea pe care omul ar numi-o „albastru", iar acelea care au structura unei gălbinele ar produce în mod constant ideea pe care el ar numi-o în mod tot aşa de constant „galben" ; aşa fiind, oricare ar fi percepţiile din mintea lui, el ar fi în stare să deosebească tot atît de precis cu ajutorul acelor percepţii, lucrurile care-i sînt de trebuinţă, precum şi să înţeleagă şi să indice acele deosebiri desemnate prin denumirile de „albastru" şi de „galben", ca şi cum percepţiile sau ideile pe care aceste două flori le produc în mintea sa ar fi exact la fel cu ideile din mintea altor oameni. Cu toate acestea, eu sînt tare înclinat să cred că ideile sensibile produse de un obiect oarecare în mintea diferitor oameni sînt, aproape totdeauna, foarte apropiate şi atît de asemănătoare încît nu pot fi deosebite una de alta ; în sprijinul acestei păreri s-ar putea aduce, socot eu, multe argumente ; dar, cum aceasta este în afara chestiunii care mă preocupă pe mine acum, nu voi obosi pe cititor cu ele ; îi voi atrage atenţia numai că presupunerea contrară, dacă ar putea fi dovedită, este de un folos neînsemnat atît pentru cunoaşterea noastră, cît şi pentru înlesnirea vieţii, aşa că nu e nevoie să ne dăm osteneala de a o examina.

§ 16. *Ideile simple nu pot fi neadevărate în acest sens ; cum se explică aceasta.* Din ceea ce s-a spus cu privire la ideile noastre simple reiese în chip vădit, după cum cred eu, că nici una dintre ele nu poate fi neadevărată în raport cu lucrurile care există în afara noastră. Căci, adevărul acestor apariţii sau percepţii din mintea noastră, constînd, precum s-a spus, numai în faptul că ele sînt corespunzătoare puterilor pe care le au obiectele externe de a produce în noi asemenea percepţii cu ajutorul simţurilor noastre, şi fiecare dintre aceste percepţii fiind în minte, aşa cum este ea acolo, conformă puterii care a produs-o, şi reprezentînd-o numai pe aceasta, ea nu poate fi ca atare neadevărată, în această privinţă, adică întru atît întrucît se raportează la un astfel de model. Albastru sau galben, amar sau dulce nu pot fi niciodată idei ne-

adevărate ; aceste percepţii sînt în minte întocmai aşa cum se află ele acolo, fiind corespunzătoare puterilor pe care Dumnezeu le-a statornicit pentru a le produce ; aşa că ele sînt cu adevărat ceea ce sînt şi ce sînt menite să fie. În adevăr, denumirile pot fi greşit întrebuinţate, cum ar fi atunci cînd un om care nu cunoaşte limba noastră ar spune că purpura e „stacojie", dar aceasta nu pune nici un pic de neadevăr în idei.

§ 17. *Ideile de moduri nu pot fi neadevărate.* În al doilea rînd, nici ideile noastre complexe de moduri nu pot fi neadevărate în raport cu esenţa a ceva care există în mod real ; aceasta, din cauză că orice idee complexă a vreunui mod mi-aş forma eu, ea nu are nici un raport cu vreun model existent şi făurit de natură ; nu se consideră că ea ar conţine alte idei în afară de cele pe care le are şi nici că ar reprezenta altceva decît acel mănunchi complex de idei pe care îl reprezintă [449]. Astfel, atunci cînd am ideea acţiunii unui om care se abţine de a-şi procura mîncare, băutură, îmbrăcăminte, precum şi alte înlesniri ale vieţii, după cum îi îngăduie averea şi starea lui şi după cum îi impune rangul, eu nu am de fel o idee neadevărată, ci o idee ce reprezintă o acţiune, aşa cum o văd sau cum mi-o închipui eu, deci ea nu poate fi nici adevărată, nici neadevărată. Dar cînd dau acestei acţiuni denumirea de „cumpătare" sau de „virtute" [450], atunci se poate spune despre ea că este o idee neadevărată, dacă prin aceasta eu presupun că ea se potriveşte cu ideea căreia îi aparţine, respectînd proprietatea termenilor, denumirea de „cumpătare" sau că ea este conformă cu legea care este etalonul virtuţii şi al viciului.

§ 18. *Cînd pot fi neadevărate ideile de substanţe.* În al treilea rînd, ideile noastre complexe de substanţe pot fi neadevărate, pentru că ele se raportează, toate, la modele [451] care se află chiar în lucruri. Faptul că ele, toate, sînt neadevărate atunci cînd sînt privite ca reprezentări ale unor esenţe necunoscute ale lucrurilor este aşa de evident, încît despre aceasta nu este nevoie să mai spunem nimic. De aceea, voi trece peste această presupunere fantezistă şi le voi considera drept mănunchiuri de idei simple în minte, formate după combinaţiile de idei simple ce coexistă în chip statornic în lucruri, ele trecînd astfel drept copii ale acestor combinaţii luate ca modele ; iar în această raportare a lor la existenţa lucrurilor, ele sînt neadevărate : 1) Atunci cînd

în ele sînt unite laolaltă idei simple care nu se prezintă îmbinate în lucrurile ce există în mod real, ca, de pildă, atunci cînd forma şi mărimea, care coexistă într-un cal, sînt îmbinate în una şi aceeaşi idee complexă cu puterea de a lătra ca un cîine ; aceste trei idei, deşi sînt întrunite în minte într-una singură, nu au fost niciodată unite în natură şi de aceea despre această idee se poate spune că este ideea neadevărată de cal. 2) Ideile de substanţe sînt, de asemenea, neadevărate în această privinţă, atunci cînd, dintr-un mănunchi de idei simple care există totdeauna laolaltă, se desparte, printr-o negaţie directă, o altă idee simplă care este unită în mod constant cu ele. Astfel, dacă la întindere, la soliditate, la fuzibilitate, la o anumită greutate şi la culoarea galbenă a aurului, cineva alătură în mintea sa negaţia unui grad de invariabilitate mai mare decît a plumbului sau a cuprului, se poate spune că el are o idee complexă neadevărată, la fel ca atunci cînd îmbină cu acele idei simple ideea unei invariabilităţi perfecte, absolute. Căci, întrucît ideea complexă de aur este alcătuită, în amîndouă cazurile, din idei simple care nu se prezintă îmbinate în natură, ea poate fi calificată drept neadevărată. Dar dacă el înlătură cu totul din ideea sa complexă pe aceea de invariabilitate, fie că acum nu o uneşte, fie că o desparte, în mintea sa, de restul ideii complexe, aceasta trebuie să fie privită, după părerea mea, mai degrabă ca o idee incompletă şi nedesăvîrşită decît ca o idee neadevărată [452] ; căci, deşi ea nu conţine toate ideile simple care sînt unite în natură, totuşi în ea nu se îmbină decît ceea ce există în realitate laolaltă.

§ 19. *Adevărul sau neadevărul presupun totdeauna o afirmaţie sau o negaţie* [453]. Cu toate că, pentru a mă conforma felului obişnuit de a vorbi, am arătat în ce sens şi pe ce temei se poate spune uneori despre ideile noastre că sînt adevărate sau neadevărate, totuşi, dacă vrem să privim ceva mai îndeaproape chestiunea, vom vedea că, în toate cazurile în care se spune că o idee este adevărată sau neadevărată, ea este aşa pe baza unei judecăţi pe care o face ori se presupune că o face mintea [454]. Căci adevărul sau neadevărul este totdeauna legat de o anumită afirmaţie sau negaţie, expresă ori tacită, aşa că el nu poate fi găsit decît acolo unde semnele sînt unite sau despărţite, potrivit acordului sau dezacordului lucrurilor pe care le reprezintă. Semnele de care ne folosim mai cu seamă sînt, fie idei [455], fie cuvinte, din care alcătuim propoziţii, fie mintale, fie verbale. Adevărul constă în a uni sau a

despărţi aceşti reprezentanţi după cum lucrurile pe care le reprezintă sînt în acord sau în dezacord între ele, iar neadevărul constă în a face contrariul, după cum vom arăta mai pe larg în cele ce vor urma.

§ 20. *Ideile nu sînt prin ele însele nici adevărate, nici neadevărate.* Deci, despre nici o idee pe care o avem în minte, fie că este conformă, fie că nu este conformă cu existenţa lucrurilor, sau cu idei ce se află în mintea altor oameni, nu se poate spune numai din acest motiv că ea este propriu-zis neadevărată. Căci, aceste reprezentări, dacă nu au în ele nimic altceva decît ceea ce există în mod real în lucrurile dinafara noastră, nu pot fi socotite neadevărate, ele fiind reprezentări exacte ale unui lucru oarecare ; şi nici dacă cuprind în ele ceva care diferă de realitatea lucrurilor, nu se poate spune în mod propriu că sînt reprezentări sau idei neadevărate ale lucrurilor pe care nu le reprezintă. Eroarea şi neadevărul există însă în cazurile pe care le voi prezenta acum.

§ 21. *Ideile sînt neadevărate, în primul rînd, atunci cînd socotim că sînt conforme cu ideile altui om, fără ca să fie aşa.* În primul rînd, atunci cînd mintea, avînd o idee oarecare, judecă şi conchide că această idee este la fel cu aceea care se află în mintea altor oameni, desemnată prin aceeaşi denumire, sau că este conformă înţelesului sau definiţiei curente, îndeobşte recunoscută a acestui cuvînt, pe cînd ea nu este de fapt aşa ; aceasta este cea mai obişnuită eroare în ceea ce priveşte modurile mixte, cu toate că sîntem expuşi să cădem în ea şi cînd e vorba de alte idei.

§ 22. *Ideile sînt neadevărate, în al doilea rînd, atunci cînd socotim că se potrivesc unei existenţe reale, pe cînd de fapt ele nu sînt.* În al doilea rînd, atunci cînd mintea, avînd o idee complexă alcătuită dintr-un mănunchi de idei simple pe care natura nu le îmbină niciodată astfel, socoteşte că ea se potriveşte unei specii de lucruri care există în mod real, ca, de pildă, atunci cînd îmbină greutatea cositorului cu culoarea, fuzibilitatea şi invariabilitatea aurului.

§ 23. *Ideile sînt neadevărate, în al treilea rînd, atunci cînd socotim că sînt complete, fără ca să fie astfel.* În al treilea rînd, atunci cînd mintea reuneşte în ideea ei complexă un anumit număr de idei simple care coexistă în mod real în unele feluri de lucruri,

dar totodată lasă la o parte altele deopotrivă de inseparabile de celelalte, şi apoi o consideră ca fiind o idee desăvîrşită şi completă a unui fel de lucruri, ceea ce de fapt ea nu este; de pildă, dacă, îmbinînd ideile de substanţă, galben, maleabil, foarte greu şi fuzibil, mintea presupune că această idee complexă este ideea completă de aur, cu toate că invariabilitatea lui deosebită şi solubilitatea în *aqua regia* sînt idei tot aşa de inseparabile de celelalte idei sau calităţi ale acestui corp, pe cît sînt de inseparabile şi acelea îmbinate de ea.

§ 24. *Ideile sînt neadevărate, în al patrulea rînd, atunci cînd socotim că ele reprezintă esenţa reală.* În al patrulea rînd, eroarea este încă şi mai mare atunci cînd eu socotesc că această idee complexă cuprinde în ea esenţa reală a unui corp care există, pe cîtă vreme ea nu conţine decît cel mult cîteva dintre proprietăţile ce decurg din esenţa şi alcătuirea lui reală. Spun, numai cîteva dintre aceste proprietăţi, căci aceste proprietăţi, — care consistă, în cea mai mare parte, în puterile active şi pasive pe care un corp le posedă în raport cu alte lucruri, toate proprietăţile, — îndeobşte cunoscute la un corp şi alcătuind de obicei ideea complexă a acestui fel de lucruri, — nu sînt decît foarte puţine în comparaţie cu ceea ce cunoaşte despre acest fel de lucruri un om care a făcut experienţe cu el şi l-a examinat în diferite chipuri[456], iar toate proprietăţile pe care le cunoaşte omul cel mai priceput nu sînt decît puţine în comparaţie cu cele care se află în mod real în acest corp şi care depind de alcătuirea lui internă sau esenţială. Esenţa unui triunghi este foarte restrînsă; ea constă în foarte puţine idei: trei linii, care închid un spaţiu alcătuiesc această esenţă; dar proprietăţile care decurg din această esenţă sînt mai multe decît putem noi cunoaşte sau enumera cu uşurinţă. Tot aşa îmi închipui eu că stau lucrurile şi în privinţa substanţelor: esenţele lor reale au un cuprins restrîns, cu toate că proprietăţile care decurg din acea alcătuire internă sînt nenumărate.

§ 25. *Cînd sînt neadevărate ideile.* Pentru a conchide: un om nu are nici o noţiune despre ceva dinafara lui decît prin ideea pe care o are în minte despre acel ceva (şi căreia îi poate da denumirea pe care vrea el să i-o dea); aşa fiind, el poate, într-adevăr, să formeze o idee care să nu corespundă nici realităţii lucrurilor şi nici ideii desemnate în mod obişnuit prin cuvîntul de care se

folosesc alţi oameni; el nu-şi poate face însă o idee greşită sau neadevărată despre un lucru pe care nu-l cunoaşte în alt chip decît prin ideea pe care o are despre el; de pildă, atunci cînd îmi formez o idee despre picioarele, braţele şi corpul unui om şi alătur la acestea capul şi gîtul unui cal, eu nu-mi formez o idee neadevărată despre ceva, pentru că această idee nu reprezintă nimic dinafara mea. Dar atunci cînd îi dau acestei idei denumirea de „om" sau de „căpcăun", şi îmi închipui că ea reprezintă o fiinţă reală dinafara mea sau că este aceeaşi idee căreia alţii îi dau aceeaşi denumire, în amîndouă aceste cazuri mă pot înşela. Şi, în acest înţeles, se spune despre ea că este „o idee neadevărată", deşi, de fapt, neadevărul nu rezidă chiar în idee, ci în acea propoziţie mintală subînţeleasă prin care se atribuie ideii o conformitate şi o asemănare pe care nu o are. Cu toate acestea însă, dacă, după ce mi-am format în minte o asemenea idee, fără a mă gîndi că existenţa, ori denumirea de „om" sau de „căpcăun", îi corespunde, vreau să-i dau acestei idei denumirea de „om" sau de „căpcăun", eu pot fi socotit pe bună dreptate fantezist în aplicarea unei asemenea denumiri, dar nu că fac o judecată greşită şi nici că ideea este neadevărată în vreo privinţă.

§ 26. *Am putea spune în mod mai propriu despre idei că sînt „exacte" sau „inexacte" decît că sînt „adevărate" sau „neadevărate"*. Dacă ne gîndim cum trebuie la toată această chestiune, eu cred că putem foarte bine spune despre ideile noastre că sînt „exacte" sau „inexacte", după cum se potrivesc sau nu se potrivesc cu modelele la care le raportează mintea, fie că e vorba de o raportare la înţelesul propriu al denumirilor lor, fie că e vorba de o raportare la realitatea lucrurilor. Dar dacă cineva ar prefera să spună despre idei că sînt „adevărate" sau „neadevărate", se cuvine ca el să se folosească de libertatea pe care fiecare o are de a da lucrurilor calificativele care socoteşte că li se potrivesc cel mai bine, cu toate că, respectînd proprietatea termenilor, „adevărul" sau „neadevărul" nu se poate atribui ideilor, după părerea mea, decît numai dacă, într-un fel sau în altul, ele cuprind în mod virtual o propoziţie mintală oarecare. Ideile care se află în mintea unui om, privite în sine, nu pot fi inexacte, în afară de ideile complexe în care sînt amestecate laolaltă părţi incompatibile între ele. Toate celelalte idei sînt exacte în sine şi cunoaşterea despre ele este o cunoaştere exactă şi adevărată; cînd le raportăm însă la ceva, ca la modelele şi arhetipurile lor, atunci ele pot fi inexacte, în măsura în care nu se potrivesc cu aceste arhetipuri.

CAPITOLUL XXXIII

DESPRE ASOCIAŢIA DE IDEI[467]

§ 1. *La cei mai mulţi oameni se găseşte ceva neraţional.* Nu există aproape nici un om care să nu observe, în părerile, argumentările şi acţiunile altor oameni, ceva care îi pare ciudat, şi care, luat în sine, este în adevăr absurd. Oricine are destulă putere de pătrundere ca să descopere la altul cel mai mic cusur de acest fel dacă este cîtuşi de puţin diferit de-al lui şi îl va condamna pe dată prin puterea raţiunii, cu toate că el se face vinovat de o mai mare lipsă de judecată în susţinerile şi comportarea lui, lucru de care nu-şi dă seama niciodată şi de care va fi foarte greu dacă nu imposibil să-l convingem.

§ 2. *Aceasta nu se datoreşte în întregime amorului propriu.* Aceasta nu este numai o urmare a amorului propriu, cu toate că adeseori el are în această privinţă o mare contribuţie. În mod frecvent, se fac vinovaţi de aceasta oameni de bună-credinţă şi care nu se lasă stăpîniţi de un amor propriu plin de îngîmfare; şi în multe cazuri, auzim cu surprindere, — şi ne mirăm de încăpăţînarea lui, — demonstraţia pe care o face un om demn de stimă, care nu se înclină în faţa evidenţei unui argument, deşi i se înfăţişează tot aşa de limpede ca lumina zilei.

§ 3. *Aceasta nu se datoreşte nici educaţiei.* Acest fel de lipsă de judecată este pus de obicei pe seama educaţiei şi a prejudecăţilor, şi, aceasta, de cele mai multe ori, cu destul temei, deşi în felul acesta nu se ajunge la rădăcina răului şi nici nu se arată destul de limpede de unde ia naştere şi în ce constă el. Pe bună dreptate se socoteşte adeseori că educaţia este cauza acestei lipse de judecată, iar cuvîntul „prejudecată" este o denumire generală potrivită pentru a desemna lucrul însuşi; cu toate acestea însă, eu cred că acela care ar vrea să urmărească acest fel de sminteală la izvorul ei, ar trebui să privească ceva mai departe şi să o explice în aşa fel ca să arate de unde ia naştere acest rău în mintea unor oameni foarte cumpăniţi şi cu judecată, şi în ce constă el.

§ 4. *De ce este aceasta o sminteală de un anumit grad.* Mi se va ierta faptul că îi dau o denumire aşa de aspră ca „sminteală" [458],

dacă se va ţine seama că tot ce este împotriva raţiunii merită această denumire, şi este cu adevărat o sminteală; şi aproape că nu este om care să fie atît de scutit de ea, încît să nu poată fi socotit, dacă ar discuta totdeauna şi ar acţiona în toate împrejurările aşa cum face în mod constant în anumite cazuri, mai potrivit pentru Bedlam [459] decît pentru o convorbire cu oameni binecrescuţi. Eu nu am în vedere aici timpul în care omul e stăpînit de o stare afectivă violentă, ci cursul normal, liniştit al vieţii sale. Cercetarea făcută în treacăt cu privire la natura nebuniei (Cartea a II-a, cap. XI, § 13) îmi va justifica şi mai mult încă această aspră denumire şi supărătoarea învinuire pe care o aduc celei mai mari părţi a oamenilor, căci acolo eu am găsit că nebunia are acelaşi izvor şi depinde de exact aceeaşi cauză, de care vorbim aici. Această examinare a chestiunii însăşi mi-a sugerat subiectul de care mă ocup acum, într-un timp cînd nu mă gîndeam cîtuşi de puţin la el. Şi dacă aceasta este o slăbiciune căreia toţi oamenii îi sînt atît de expuşi, dacă aceasta este o tară care are o răspîndire atît de generală printre oameni, trebuie să avem cu atît mai multă grijă să-i dăm pe faţă denumirea ce i se cuvine, pentru ca oamenii să fie, în felul acesta, îndemnaţi s-o prevină şi să se vindece de ea.

§ 5. *Aceasta se datorește unei defectuoase îmbinări de idei.* Unele dintre ideile noastre au între ele o corespondenţă şi o legătură firească; menirea şi perfecţiunea raţiunii noastre este să descopere aceste idei şi să le ţină legate în acea unire şi corespondenţă care îşi are temeiul în existenţele lor particulare [460]. În afară de aceasta, există o altă legătură de idei care depinde exclusiv de întîmplare sau de obicei; idei, între care nu există de la sine absolut nici o apropiere, devin aşa de strîns unite în mintea unor oameni, încît este foarte greu să le despărţim una de alta: ele sînt mereu împreună şi de îndată ce apare una în intelect, apare şi cealaltă, asociată cu ea, iar dacă sînt unite astfel mai mult de două, apare laolaltă tot grupul de idei, care sînt totdeauna inseparabile [461].

§ 6. *Cum se face această îmbinare.* Mintea efectuează în ea însăşi, fie în mod voluntar, fie datorită întîmplării, această strînsă îmbinare de idei ce nu sînt unite de la natură; datorită acestui fapt, îmbinarea de idei este foarte diferită la diferiţi oameni, potrivit diversităţii înclinaţiilor, educaţiei, intereselor lor etc. Obişnuinţa fixează în intelect deprinderi de a gîndi într-un anumit fel, fixează în voinţă deprinderi de a lua anumite hotărîri, iar în corp deprin-

deri de a face anumite mişcări ; toate acestea par a nu fi decît înşiruiri de mişcări în spiritele animale, care, o dată puse în mişcare, continuă să se mişte pe aceleaşi urme pe care s-au obişnuit să se mişte ; aceste urme se transformă în cărări bătătorite, datorită folosirii lor frecvente de către spiritele animale, aşa că mişcarea devine lesnicioasă şi, ca să spunem aşa, naturală. Pe cît putem noi înţelege gîndirea, aşa se pare că se produc ideile în mintea noastră ; sau dacă ele nu se produc astfel, aceasta poate servi cel puţin ca să explice cum se perindă ele unele după altele, într-o înşiruire obişnuită, o dată ce au fost puse pe acest drum, precum şi să explice asemenea mişcări ale corpului. Un muzician obişnuit cu o melodie va vedea că, de îndată ce a început s-o fredoneze în gînd, ideile diferitelor ei note se vor înşirui una după alta, în intelectul său, fiecare la rîndul ei, fără efort sau atenţie, în mod tot aşa de regulat cum se mişcă şi degetele sale pe clapele unei orge ca să cînte melodia pe care a început-o, cu toate că gîndurile lui, distrate, rătăcesc aiurea. Nu voi stabili dacă mişcarea spiritelor animale este cauza naturală a acestor idei, precum şi a mişcării regulate a degetelor sale, oricît de probabil ar părea să fie astfel datorită acestui exemplu, dar aceasta ne poate ajuta întrucîtva să căpătăm o noţiune despre deprinderile intelectuale şi despre îmbinarea ideilor.

§ 7. *Unele antipatii sînt efectul acestei îmbinări de idei.* Eu cred că nimeni dintre cei ce au reflectat asupra lor înşişi şi asupra altora nu se va îndoi că există astfel de asociaţii de idei care se încheagă, datorită obişnuinţei, în mintea celor mai mulţi oameni ; şi poate că pe seama acestor asociaţii s-ar putea pune cele mai multe dintre simpatiile şi antipatiile ce se pot observa la oameni şi care lucrează tot atît de puternic şi produc efecte tot atît de regulate ca şi cum ar fi naturale, ceea ce le face să fie numite astfel, cu toate că la început ele nu au avut altă cauză decît legătura întîmplătoare a două idei ; acestea au fost unite aşa de strîns, fie datorită puterii primei impresii, fie datorită faptului că mai tîrziu omul s-a complăcut în a le lua ca atare încît după aceea s-au menţinut totdeauna laolaltă în minte, ca şi cum ar fi fost o singură idee. Eu spun „cele mai multe dintre antipatii", şi nu „toate", căci unele dintre ele sînt cu adevărat naturale, depinzînd de constituţia noastră iniţială, şi s-au născut o dată cu noi ; dar o mare parte dintre acelea socotite ca naturale, dacă le-am fi observat cu luare aminte, am fi văzut că au la origină

impresii neluate în seamă, deşi, poate, timpurii, sau unele închipuiri absurde. Unui om matur care s-a dezgustat de miere, cum aude acest cuvînt imaginaţia îi şi provoacă dezgustul şi greaţa şi nu poate suporta nici măcar ideea de miere ; urmează îndată alte idei de dezgust şi de greaţă, precum şi vomitarea ; el este cu totul tulburat. Dar el ştie în ce moment a început această slăbiciune şi poate spune cum a prins această antipatie. Dacă aceasta i s-ar fi întîmplat datorită faptului că a mîncat prea multă miere cînd era copil, ar fi urmat exact aceleaşi efecte, dar ne-am fi înşelat asupra cauzei, iar antipatia ar fi fost socotită ca naturală.

§ 8. Eu nu spun acestea pentru că ar fi mare nevoie pentru subiectul de care mă ocup acum să facem deosebire netă între antipatiile naturale şi cele dobîndite ; am remarcat însă acest lucru în alt scop, anume pentru ca aceia care au copii ori care au sarcina educaţiei lor să vadă că merită osteneala să supravegheze cu luare aminte şi să prevină cu grijă legăturile nepotrivite de idei în mintea tinerilor. Aceasta este vîrsta la care omul e cel mai susceptibil de a primi impresii durabile, şi cu toate că oamenii prevăzători se gîndesc la cele care se referă la sănătatea corpului şi îi apără împotriva lor pe tineri, totuşi eu sînt înclinat să bănuiesc că acelea care se referă în mod deosebit la suflet, fiind legate de gîndire sau de stările afective, au fost mult mai puţin luate în seamă decît merită ele, ba chiar bănuiesc că acelea care se referă numai la gîndire au fost cu totul trecute cu vederea de către cei mai mulţi oameni.

§ 9. *O importantă sursă de erori.* Această îmbinare defectuoasă care se face în mintea noastră între idei ce nu sînt unite de la sine şi sînt independente una de alta are o asemenea influenţă şi atît de mare putere ca să ne încurce în acţiunile noastre, atît morale cît şi naturale, în stările afective, în raţionamentele şi chiar în noţiunile noastre, încît poate că nu există altceva care să merite mai mult grija noastră decît acest lucru.

§ 10. *Exemple ale acestei îmbinări de idei.* Ideile de stafii şi de fantome nu au de fapt mai mult de-a face cu întunericul decît cu lumina ; totuşi, dacă o doică nechibzuită vîră în capul unui copil aceste idei repetîndu-le de foarte multe ori, şi face ca ele să se nască acolo împreună, este cu putinţă ca copilul să nu fie în stare să le mai despartă vreodată în tot timpul vieţii sale ;

întunericul va aduce după aceea totdeauna cu el acele idei înspăimîntătoare şi ele vor fi atît de strîns unite încît el nu va fi în stare să sufere mai mult pe una decît pe cealaltă.

§ 11. Cineva primeşte o lovitură puternică din partea altuia: el se gîndeşte fără încetare la acest om şi la acţiunea sa, şi tot meditînd în această privinţă intens sau mult timp, el uneşte laolaltă aşa de strîns aceste două idei, încît aproape că face din ele una singură; oricînd se gîndeşte la acest om, îi vine în minte durerea pe care a suferit-o şi necazul pe care l-a simţit, aşa că abia deosebeşte aceste două lucruri, avînd pentru unul atîta aversiune ca şi pentru celălalt. În acest fel se naşte adeseori ura din motive neînsemnate şi aproape prosteşti, iar certurile se răspîndesc şi dăinuiesc în lume.

§ 12. Un om a suferit o durere sau a fost bolnav într-un anumit loc; el a văzut murind pe prietenul său într-o astfel de cameră; deşi aceste lucruri nu au în mod natural nici o legătură unul cu altul, totuşi atunci cînd îi vine în minte ideea acelui loc, această idee aduce cu ea (o dată ce acea impresie s-a produs asupra lui) pe aceea de durere şi de nenorocire: el le amestecă în mintea sa şi poate suferi tot atît de puţin pe una cît şi pe cealaltă.

§ 13. *De ce timpul vindecă unele tulburări ale minţii pe care raţiunea nu le poate stinge.* Atunci cînd această îmbinare s-a fixat, şi atîta timp cît ea durează, nu este în puterea raţiunii de a ne ajuta şi de a ne feri de efectele ei. Ideile din mintea noastră acţionează în mod inevitabil, în timp ce ele se află acolo, potrivit naturii lor şi împrejurărilor; iar de aici noi vedem cauza pentru care timpul şterge anumite impresii, asupra cărora raţiunea nu are nici o putere, cu toate că ea este pe calea bună şi omul recunoaşte aceasta; şi ea nu este în stare să le învingă nici la acele persoane care sînt înclinate să-i dea ascultare în alte cazuri. Moartea unui copil, care a fost încîntarea de fiecare zi a ochilor mamei sale şi bucuria sufletului său, îi zdrobeşte inima, luîndu-i toată mîngîierea vieţii sale şi îi dă toate chinurile ce se pot închipui. Întrebuinţaţi în acest caz argumente ca să-i alinaţi durerea şi veţi izbuti tot atît cît s-ar întîmpla aceasta cu un om supus torturii pe care l-aţi îndemna să fie liniştit, sperînd să-i potoliţi, prin predici care se adresează raţiunii, durerea încheieturilor sale zdrobite. Pînă cînd timpul nu va fi despărţit, prin dezobişnuinţă, starea

sufletească de bucurie şi ideea pierderii acestei bucurii de ideea copilului care îi revine în memorie împreună cu aceste idei, orice argumente i s-ar înfăţişa, oricît de raţionale ar fi ele, sînt zadarnice ; şi de aceea unii, la care legătura dintre aceste idei nu se desface niciodată, îşi petrec toată viaţa în doliu şi-şi poartă tristeţea de nevindecat pînă la mormînt.

§ 14. *Alte exemple ale efectelor asociaţiei de idei.* Unul dintre prietenii mei a cunoscut un om cu desăvîrşire vindecat de nebunie printr-o operaţie foarte grea şi neplăcută. Acest om care a fost astfel însănătoşit mărturisea în tot cursul vieţii sale o mare recunoştinţă pentru cel care îl vindecase, socotind că îi este îndatorat pentru aceasta mai mult decît oricărui altul, pentru orice altceva ; dar, orice i-ar fi sugerat recunoştinţa şi raţiunea, el nu a putut suferi niciodată vederea operatorului : imaginea lui îi readucea în minte ideea acelei dureri nemăsurate pe care a îndurat-o în mîinile sale, idee care era prea puternică pentru el ca s-o poată îndura.

§ 15. Mulţi copii, punînd pe seama cărţilor lor, din cauza cărora au fost pedepsiţi, durerea pe care au suferit-o în şcoală, leagă aşa de tare aceste idei încît ajung să urască orice carte şi nu se împacă niciodată după aceea în tot cursul vieţii lor cu studiul şi folosirea cărţilor ; şi astfel, cititul devine un chin pentru ei, lucru care altminteri ar fi putut să fie marea plăcere a vieţii lor. Există camere destul de confortabile în care unii oameni nu pot studia şi vase de o anumită formă din care unii nu pot bea, oricît de curate şi de practice ar fi ele, şi aceasta din cauza unor idei întîmplătoare care sînt legate de ele şi care le fac neplăcute. Şi cine nu a observat unii oameni ce se pierd în faţa sau în tovărăşia anumitor persoane care altminteri nu le sînt superioare, dar care au căpătat într-o anumită împrejurare ascendent asupra lor ? Ideea de autoritate şi de respect o însoţeşte pe aceea a persoanei şi cel în care au fost astfel produse aceste idei nu mai este în stare să le despartă.

§ 16. Exemple de acest fel se găsesc pretutindeni aşa de multe, încît dacă mai adaug una, o fac numai pentru ciudăţenia ei hazlie. Este cazul unui tînăr care învăţase să danseze, şi chiar în chip desăvîrşit, într-o cameră în care, în vreme ce învăţa să danseze, se afla întîmplător un cufăr vechi. Ideea acestui obiect

casnic s-a asociat în aşa fel în mintea sa cu figurile şi cu paşii lui de dans, încît deşi el putea dansa foarte bine în acea cameră, totuşi nu putea dansa decît numai atunci cînd cufărul se afla acolo, şi nu putea executa bine dansul în nici o altă cameră, decît dacă se aşeza în ea, în poziţia lui obişnuită, cufărul acela sau altul asemănător. Dacă se va bănui că această povestire a fost înflorită cu unele împrejurări hazlii care ne îndepărtează oarecum de adevăr, eu răspund, în ceea ce mă priveşte, că am auzit-o acum cîţiva ani de la un om aşezat şi demn de stimă, care cunoştea direct acest caz, aşa cum l-am redat eu; şi îndrăznesc să spun că printre cititorii mei există foarte puţine persoane avide să ştie multe care să nu fi auzit asemenea povestiri ori chiar să nu fi dat peste exemple de această natură, care să poată fi comparate cu acesta sau cel puţin să-l justifice.

§ 17. *Influenţa asociaţiei de idei asupra deprinderilor intelectuale.* Deprinderile şi deficienţele intelectuale căpătate în acest fel nu sînt mai puţin frecvente, deşi sînt mai puţin observate. Presupunînd că ideile de „existenţă“ şi de „materie“ sînt strîns unite, fie prin educaţie, fie prin meditare stăruitoare asupra lor, atîta vreme cît dăinuieşte îmbinarea lor în minte, ce noţiuni, ce raţionamente nu se pot ivi acolo cu privire la spiritele separate ? [462]. Dacă o deprindere formată în prima copilărie ar fi unit o figură şi o formă cu ideea de Dumnezeu, la ce absurdităţi nu ar putea ajunge mintea cu privire la divinitate ! ?
Să presupunem că ideea de infailibitate este legată în mod inseparabil de o persoană oarecare şi că mintea are în mod constant împreună aceste două idei ; în acest caz, ori de cîte ori acea persoană pe care ne-o închipuim ca fiind infailibilă ne impune şi pretinde să aprobăm fără cercetare că un corp se află în două locuri deodată, noi, fără a-l verifica, luăm aceasta ca un adevăr, printr-un act de credinţă oarbă.

§ 18. *Influenţa asociaţiei de idei se evidenţiază în susţinerile diferitelor secte* [463]. Se va vedea, fără îndoială, că asemenea îmbinări de idei, greşite şi nefireşti, dau naştere la deosebirile de neîmpăcat dintre diferitele secte filozofice şi religioase ; căci noi nu ne putem închipui că fiecare dintre partizanii lor îşi impune în mod voluntar şi cu bună-ştiinţă să respingă adevărul pe care i-l oferă cu limpezime raţiunea. Deşi interesul are o mare contribuţie în acest caz, totuşi nu se poate crede că lucrează asupra

unor comunități întregi de oameni, corupîndu-i în mod așa de general, încît fiecare dintre ei, pînă la ultimul om, să susțină cu bună-știință neadevărul ; trebuie să se admită că cel puțin unii fac ceea ce toți pretind că fac, adică urmăresc în mod sincer adevărul ; și, prin urmare, trebuie să fie ceva care le orbește intelectul și îi face să nu vadă neadevărul ce se află în ceea ce ei iau drept adevăr. Dacă se cercetează îndeaproape ce cucerește mintea oamenilor de bună-credință, făcîndu-i să meargă cu ochii legați împotriva bunului simț, se va vedea că este lucrul despre care vorbim noi acum ; anume că unele idei independente, fără nici o legătură între ele, sînt, datorită educației, obișnuinței și neîncetatei zarve care se face în grupul lor cu privire la ele, așa de strîns îmbinate în mintea acestor oameni, încît apar acolo totdeauna împreună și ei nu le pot despărți în minte mai mult decît dacă ar fi o singură idee ; și ei acționează ca și cum ar fi chiar așa. Aceasta face ca vorbirea neînțeleasă să treacă drept vorbire plină de sens, absurditățile drept adevăruri indiscutabile și lipsa de judecată drept logică, fiind baza celor mai mari erori (eram aproape să spun ale tuturor erorilor) din lume ; or, dacă aceasta nu ajunge chiar pînă acolo, este în orice caz lucrul cel mai primejdios, deoarece, peste tot unde există, împiedică pe oameni să vadă și să cerceteze. Dacă două lucruri ce nu sînt legate de la sine, se înfățișează vederii unite în mod constant, dacă ochiul vede aceste lucruri ca fiind strîns lipite deși ele sînt independente, de unde se va începe oare îndreptarea erorilor legate de aceste două idei, pe care cei ce văd lucrurile în acest chip s-au obișnuit să le îmbine în mintea lor așa de strîns încît să pună pe una în locul celeilalte și, după cum sînt înclinat să cred, adeseori fără să-și dea seama ? Aceasta îi face ca, atîta vreme cît sînt supuși acestei înșelări, să fie incapabili de a se convinge de greșeala lor ; și ei se aplaudă singuri ca și cum ar fi apărători zeloși ai adevărului, pe cînd ei luptă în realitate pentru eroare ; iar amestecarea a două idei diferite, pe care s-au obișnuit să le lege, — ceea ce i-a făcut să le socotească de fapt ca pe o singură idee —, le umple capul cu vederi greșite și face ca raționamentele lor să aibă concluzii false.

§ 19. *Concluzie.* După ce am înfățișat astfel originea, felurile și întinderea ideilor noastre, împreună cu diferite alte considerații privitoare la aceste instrumente (nu știu dacă le pot numi astfel) sau elemente ale cunoașterii noastre, planul pe care mi l-am propus

la început mi-ar impune să trec acum să arăt ce întrebuinţare dă intelectul acestor idei şi care este cunoaşterea pe care o dobîndim cu ajutorul lor. Aceasta a fost, la prima examinare generală a acestui subiect, tot ceea ce am crezut că aş avea de făcut; dar cercetînd lucrurile mai îndeaproape, am văzut că există o legătură aşa de strînsă între idei şi cuvinte, iar ideile noastre abstracte şi termenii generali se află într-o legătură atît de statornică, încît este cu neputinţă să vorbim limpede şi în mod distinct despre cunoaşterea noastră, care constă exclusiv din propoziţii, fără să examinăm mai întîi natura, întrebuinţarea şi semnificaţia limbajului: acesta trebuie să fie deci subiectul cărţii următoare [464].

N O T E

CARTEA I

1 Cartea I nu are titlu, în ediţia engleză, decît la tabla de materii, la fel ca şi celelalte cărţi ale *Eseului.* Ea se referă la teoria ideilor înnăscute a căror existenţă Locke o contestă. În diferitele capitole, tratatul mai studiază materialele cunoaşterii noastre, anume ideile derivate din senzaţii şi ideile derivate din reflecţie. Reiese din analiza lui Locke că omul nu poate avea nici o idee cu privire la substanţe sau la esenţele lucrurilor. Locke se înscrie astfel printre cei dintîi antisubstanţialişti ai filozofiei moderne, în opoziţie cu Descartes, cu Spinoza şi cu Leibniz ; el este urmat de materialistul francez Jean Baptiste René Robinet (1735—1820) într-un spirit mai radical. (Vezi în legătură cu aceasta *Istoria filozofiei,* vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, pp. 483—485).

2 Intelectul, pe care Locke îl menţionează deja în titlul operei, este pentru el funcţia primordială a gîndirii prin care omul înţelege şi se deosebeşte de animale, acestea fiind supuse simţurilor în mod pasiv şi fără discernămînt.

3 Ochiul nu se poate vedea pe sine ; tot aşa nici intelectul nu poate să se înţeleagă pe sine ; dar anumite metode ne vor permite, zice Locke, să trecem peste acest obstacol şi să avem o experienţă internă care ne dezvăluie faptele psihice.

4 Paragraful care urmează este de primă importanţă. El arată care este tema generală a *Eseului.*

5 Adică nu „fiziologia" spiritului, caracterele corporale pe care le putem distinge în exerciţiul său, este ceea ce-l va preocupa pe Locke. Metoda sa este ceea ce mai tîrziu se va numi „introspecţie", metodă de preferinţă utilizată de idealişti. Locke îşi propune să întreprindă o vastă analiză psihologică a condiţiilor cunoaşterii noastre.

6 Spirite animale : la Descartes şi succesorii săi, o substanţă pur materială care este comună omului şi animalelor şi constituie principiul vieţii. Îmbrăţişînd o concepţie analogă, Bacon ia în considerare un spirit vital *(spiritus vitalis)* sau suflet sensibil *(anima sensibilis).*

7 Locke anunţă aici metoda psihogenetică pe care o va aplica studiului intelectului.

8 Studiind mijloacele de cunoaştere ale omului, Locke abordează problema certitudinii, problemă ce trebuie studiată cu atît mai mult cu cît fiecare îşi închipuie că este în posesia adevărului şi că are dreptul ca atare să-i persecute pe toţi acei care nu-i împărtăşesc opiniile. Aluzia se referă în primul rînd la credinţele religioase.

9 Opiniile oamenilor se întemeiază pe cunoaştere ; ele pot diferi de la om la om.

10 Descartes este acela care introduce în filozofia timpului său termenul de *idee* în accepţiunea, pe care o găsim şi la Locke, de imagine, de reprezentare a obiectelor. După cum se vede aici, Locke nu deosebeşte *noţiunea* şi *ideea*. Despre obscurităţile pe care le prezintă filozofia lui Locke în această materie, a se vedea studiul nostru introductiv. Cf. şi mai departe § 8 sau cartea a II-a la început.

11 Credinţa şi opinia nu pot duce la certitudine ; ele întemeiază deci cunoştinţe de un ordin inferior.

12 Pasajul care precedă e capital pentru a înţelege punctul de vedere al lui Locke în teoria cunoaşterii. El nu se afirmă ca un sceptic ; cunoaşterea este certă, dar în anumite limite ale exerciţiului intelectului. Tot restul § 4 nu este decît o precizare în acelaşi sens. A se vedea *Introducerea* noastră.

13 Biblia, Epistola II, cap. 1, v. 3.

14 Pasaje de felul acestuia, care evocă divinitatea sau pomenesc de viaţa de apoi, sînt destul de rare în *Eseu* şi se îndepărtează de spiritul laic în care este redactată opera, spirit al burgheziei din timpul Renaşterii. Un asemenea text, cu totul parazitar, artificial şi pompos, este expresia inconsecvenţei lui Locke, inconsecvenţă pe care o vom întîlni mereu, dovadă a concesiilor pe care le face idealismului ca ideolog al burgheziei engleze după compromisul de la 1688.

15 Folosul poate fi moral dar şi material. Locke este unul dintre cei dintîi reprezentanţi ai „utilitarismului", filozofie caracteristică burgheziei engleze, prosperă şi mulţumită de sine, care lupta să-şi păstreze şi să-şi îmbunătăţească poziţiile economice şi politice. „Utilitarismul" îşi va găsi o formulare cinică şi grosolan mecanicistă la Jeremy Bentham (1748—1832), calificat de Marx ca „geniu al prostiei burgheze".

16 Locke scrie la o epocă în care descoperirile ştiinţifice cunosc o mare dezvoltare şi încep să provoace un interes excepţional.

17 În epoca la care scrie Locke *Eseul,* remarcabilele lucrări ale lui Blaise Pascal asupra probabilităţilor (cf. în special *Règle des partis)* erau cunoscute de lumea savantă din Anglia cu care Locke era foarte legat.

18 Obiecţia că scepticismul duce la irezoluţie şi deci la lene o găsim deja în antichitatea greacă şi ea reapare, înaintea lui Locke, la Montaigne, în *Apologie,* ed. Strowski, II, pp. 229—230 şi la Descartes, în *Discurs asupra metodei,* III, 6. Părerea este în mod evident alimentată de tropele scepticilor greci, adică de acele zece argumente puse în ordine de către Aenesidem potrivit cărora cunoaşterea e imposibilă ; de unde ar rezulta că înţeleptul trebuie să suspende orice judecată şi să se menţină într-o stare desăvîrşită de indiferenţă şi linişte (ataraxie).

19 După cum se vede din pasajele precedente, Locke ţine să arate de la început că condamnă scepticismul ; a recunoaşte că cunoaşterea îşi are limitele ei nu înseamnă nicidecum pentru el a adopta o atitudine sceptică.

20 În paragraful care urmează, Locke îşi precizează şi mai mult punctul de vedere. Scepticismul este dăunător, dar încrederea oarbă în

puterile spiritului este şi ea primejdioasă, cu atît mai mult cu cît decepţiile ce ni le rezervă ne vor împinge ele însele la scepticism.

21 Despre obscuritatea pe care o prezintă termenul de *idee* în filozofia lui Locke, cf. nota 10.

22 În realitate, capitolul care urmează este consacrat analizei principiilor (sau maximelor) ; acestea, după Locke însuşi, sînt propoziţii care leagă două sau mai multe idei pentru a arăta acordul sau dezacordul dintre ele.

23 Titlul capitolului exprimă teza centrală ce va fi susţinută în tot lungul *Eseului*. Problema fundamentală ce şi-o pune Locke este de a şti dacă spiritul cuprinde principii care îi sînt înnăscute sau dacă este la început cu totul virgin ca o foaie albă, tot ce se înscrie în el în timpul vieţii provenind din experienţă. Locke va dezvolta a doua ipoteză într-un sistem empirist senzualist. În condiţiile în care se aflau încă ştiinţele la mijlocul secolului al XVII-lea, Locke a fost în stare să întrevadă că problema mai oferă o a treia soluţie, cea justă ; anume că aptitudini şi deprinderi se transmit în linia animală din generaţie în generaţie şi că, atunci cînd vorbim de ceea ce se moşteneşte şi de ceea ce se dobîndeşte de indivizi, trebuie să deosebim elemente condiţionate şi altele necondiţionate (Pavlov).

24 Expresie prin care idealismul stoic afirmă teza aprioristică a ideilor înnăscute.

25 Argumentul lui Locke este următorul : nu putem contesta că noi facem cunoştinţă cu lucrurile prin simţuri : un lucru cu care intrăm în contact pentru prima oară îl privim, îl pipăim etc. ; chiar culorile învăţăm a le deosebi şi a le numi uitîndu-ne la obiectele din jurul nostru (în vremea lui Locke s-au făcut primele operaţii care au redat vederea orbilor din naştere şi s-a constatat că ei nu ajungeau să deosebească culorile decît prin practică). Ce sens are să presupunem că aceste lucruri pe care învăţăm să le cunoaştem, le cunoaştem totuşi dinainte ?

26 Prin aceasta Locke anunţă deja că felul său de a considera lucrurile se abate de la „asentimentul general".

27 Practicul în sensul în care îl înţelege Locke, se referă la ordinea morală. După cum vom vedea, un principiu de ordin teoretic aparţine tipului „întregul este mai mare decît partea", în vreme ce un exemplu de principiu practic ar fi „nu face altuia ce nu-ţi place ca altul să-ţi facă ţie".

28 Adică principiile „întregul este mai mare decît partea" şi „ceea ce este, este" se crede în genere că sînt tot atît de inerente spiritului ca şi facultatea memoriei.

29 După cum se va vedea în paragraful următor, Locke nu începe prin a demonstra lucrul enunţat aici, anume că chiar dacă toţi oamenii sînt de acord asupra unui adevăr, acesta nu este înnăscut.

30 Fraza lui Locke a fost redată de traducător în construcţia ei originală, incorectă. Argumentul din paragraf ar trebui să fie transpus în felul următor : dacă se pretinde că anumite principii sînt înnăscute fiindcă se bucură de asentimentul universal, apoi se poate vedea uşor că nu există astfel de principii recunoscute de toţi oamenii ; deci nu există nici principii înnăscute.

31 Principiul zis de identitate.

32 Principiul zis de contradicţie.

33 Locke va perfecţiona cu timpul acest argument introducînd distincţia între o cunoştinţă actuală şi una numai posibilă (pe care o va denumi implicită) : un om simplu poate să nu fi reflectat niciodată în viaţa lui la problema dacă întregul e mai mare decît partea ; asta nu înseamnă că în ziua cînd această problemă îi va apare el va fi pus în situaţia să ezite. Locke insistă asupra argumentului său la § 5 şi combate obiecţiile ce i se pot aduce, la §§ 6 şi 22.
34 Este de bună seamă un merit al lui Locke de a fi introdus în argumentarea sa elemente aparţinînd psihologiei comparate şi psihopatologiei, ştiinţe încă neconstituite la acea epocă.
35 În limba engleză : *to impress.*
36 Acest punct de vedere idealist pe care Locke îl combate va fi concretizat de Leibniz în formula următoare : „nimic nu este în intelect care să nu fi fost în simţuri, afară de însuşi intelectul".
37 De idei sau de principii.
38 În acest paragraf, Locke formulează mai precis obiecţiunea ce i se poate aduce, deosebind două variante : principiile generale se ivesc spontan o dată ce raţiunea intră în joc la un individ uman oarecare, sau ele apar ca o consecinţă a procesului raţional în dezvoltare la copil şi apoi la omul matur. Idealismul îmbrăţişează de obicei a doua formă.
39 Urmează expunerea celei dintîi variante.
40 Locke discută în paragraful de faţă prima variantă, alunecînd însă fără voie spre cea de-a doua.
41 Locke nuanţează şi mai mult obiecţiunea în varianta întîia, introducînd distincţia între adevărurile evidente şi cele ce sînt acceptate pe bază de demonstraţie.
42 Locke totuşi va fi de acord că intelectul are o facultate intuitivă de a forma adevăruri noi.
43 Se va observa cum Locke crede aici că răspunde variantei a doua, în vreme ce, în realitate, o are sub ochi tot pe cea dintîi.
44 Prin „sălbatici", Locke înţelege popoarele autohtone ale Americii, pe atunci supuse jafului şi dispreţului europenilor colonialişti, despre care trătau diferite lucrări pe care vom vedea mai departe că nu le ignoră.
45 Locke a respins deci obiecţia în prima ei variantă şi se pregăteşte să abordeze cea de-a doua formă a ei cu mult mai insidioasă.
46 Primul răspuns dat obiecţiei sub a doua formă : principiile raţionale s-ar ivi în timpul exercitării raţiunii, dar nimeni nu precizează în ce moment.
47 Al doilea răspuns : o sumă de adevăruri se descoperă prin exerciţiul raţiunii şi nu pretindem totuşi că sînt înnăscute.
48 În realitate, acesta este al treilea contraargument care atacă fondul : cum putem pretinde că anumite principii sînt înnăscute şi totodată că ele sînt o consecinţă a exerciţiului raţiunii ?
49 Sau vreo maximă : Locke nu face distincţie.
50 Nu avem aici un simplu considerent exterior. Locke este nominalist ; pentru el adevărurile de ordin general apar o dată cu termenii care le înfăţişează. *Eseul* va examina, de altfel, rolul limbajului în cartea a III-a.

51 Ajuns în acest punct, Locke începe analiza procesului de formare a ideilor, analiză pe care o va întrerupe curînd pentru a-i combate cu noi forţe pe partizanii teoriei ideilor înnăscute.
52 Mintea la început este comparată cu o încăpere goală.
53 Potrivit nominalismului, acest moment este acel al formării ideilor generale.
54 Judecata este aceea care arată că ideile sînt în stare de acord sau dezacord ; în această din urmă categorie intră şi judecata că „dulcele nu este amar".
55 Acest paragraf consacrat dezvoltării inteligenţei la copil este adesea citat cînd se vorbeşte de metoda „psihogenetică" de care Locke se foloseşte cel dintîi pentru a proceda la analiza spiritului omenesc.
56 Ideea de egalitate îi serveşte copilului pentru a înţelege egalitatea dintre şapte şi trei şi cu patru.
57 Expresia de *idei clare* şi *distincte* pe care o vom întîlni atît de des la Locke este o reminiscenţă carteziană. Descartes, în *Principes*, I, 45, defineşte ideile clare şi distincte ; este clară o idee „care este prezentă şi manifestă unui spirit atent" în aşa fel încît nu are prilejul s-o pună la îndoială în ce priveşte realitatea şi valoarea ; şi este distinctă acea cunoştinţă „care este atît de precisă şi de deosebită de toate celelalte încît nu cuprinde în sine decît ceea ce apare manifest acelui ce o priveşte după cum se cuvine". Locke examinează această problemă a ideilor clare şi distincte abia în cartea a II-a, cap. XXIX.
58 În actul judecăţii.
59 Este vorba de adevărurile ce apar ca evidente de îndată ce ne sînt prezentate.
60 Adică şi aceste adevăruri sînt evidente.
61 Locke se expune aici în mod voit unei obiecţii pe care o va combate mai departe. Dacă acceptăm principiul contradicţiei, acceptăm şi aplicaţiile acestuia la diverse cazuri ; acesta este chiar rostul unui astfel de principiu. De unde reiese că diversele cazuri, mai mult sau mai puţin corect exprimate de Locke, nu sînt altfel de adevăruri, ci exemple folosite ocazional ale unui principiu universal ; ele sînt evidente ca şi principiul pe care se bizuie. În paragraful 19 Locke va răspunde că propoziţiile mai puţin generale, departe de a deriva din propoziţii mai generale, se găsesc dimpotrivă la originea acestora.
62 Locke porneşte acum de la o nouă bază în legătură tot cu asentimentul universal. Dacă noi *învăţăm* principiile şi nu le avem din natură, aceasta este cea mai bună dovadă că ele nu sînt înnăscute. Caracterul de evidenţă imediată se poate desprinde astfel de acel de înnăscut.
63 Locke perfecţionează aici argumentarea sa de la § 5.
64 Locke subînţelege din nou că teoremele matematice nu sînt evidente, ci devin adevărate prin demonstraţie.
65 Argument sugestiv : figurile geometrice sînt construite în legătură cu demonstraţiile şi nimeni nu va pretinde că ele preexistă înscrise în minte din naştere.
66 Argumentul este că mintea cunoaşte implicit principiile înainte ca ele să-i fie prezentate. Vezi § 22.

67 Numim *termen* expresia verbală prin care se prezintă un concept (sau idee); în mod corespunzător, *propoziția* este expresia prin care se redă o judecată. Termenii și propozițiile se valorifică într-un alt mod într-o concepție nominalistă (ca aceea a lui Locke) și altfel într-o concepție realistă. Soluția nominalistă este că cunoștințele generale se dobîndesc o dată cu denumirea, prin ea.

68 O propoziție are doi sau mai mulți termeni legați prin verb (sau termen copulativ), astfel, în *Locke este filozof*, termenii sînt: *Locke* (subiect) și *filozof* (atribut).

69 Locke înțelege deci că procesele de generalizare și de abstractizare au un caracter progresiv.

70 Paragraful ce urmează este un rezumat al discuțiilor ce precedă, dar cu tendința de revenire la forma simplificată de la § 5.

71 Acest paragraf este și el o repetare a celor ce s-au spus.

72 Locke are mereu în minte comparația sa prin care spiritul este asimilat unei foi de hîrtie încă albe și nescrisă în momentul nașterii individului uman.

73 În limba engleză: the worm seed; medicament împotriva viermilor intestinali.

74 Și paragraful care urmează rezumă vederile lui Locke. El revine însă la punctul de vedere pe care Locke părea că l-a depășit și susține (ca la § 5) imposibilitatea ca un principiu să existe în noi implicit sau virtual, adică fără să fi fost încă efectiv gîndit.

75 În limba engleză: *impressions*.

76 Aici apare un argument pe care Locke l-a ținut pînă acum în rezervă. Anume că cultura și practica îndelungată a rațiunii adaugă cunoștințe care le copleșesc și le alterează (le corup) pe cele mai vechi; așadar, ar fi natural ca copiii, sălbaticii și oamenii lipsiți de cultură să aibă cel mai clar în minte principiile universale, dacă ele ar fi cu adevărat înnăscute.

77 Locke vrea să spună că debilitatea mintală s-ar datora unor infirmități corporale și nu ar afecta spiritul în sine.

78 America a mai purtat denumirea de Indiile occidentale, iar locuitorii autohtoni s-au numit *indieni*.

79 Conform diviziunii pe care a introdus-o de la început (cf. cap. II, § 2), Locke a lăsat pînă acum în afară principiile morale și va începe discutarea caracterului lor aici, în paralel cu cele spuse în capitolul II despre principiile teoretice. În primul rînd, Locke va arăta că principiile morale se deosebesc de cele teoretice prin faptul că nu au caracterul de evidență imediată ale acestora. Așa stînd lucrurile, va fi mai ușor de stabilit, după Locke, că adevărurile practice nu sînt înnăscute. Faptul că el consideră că ideile morale nu sînt cunoscute ca evidente de la sine este o consecință a puritanismului său după care „puritatea" morală se obține numai printr-o învățătură și printr-o practică ce-l duc pe om spre contemplarea perfecțiunilor providenței.

80 Locke ia acum în considerare susținerea ineiștilor după care dovada cea mai bună că principiile sînt înnăscute și că nu-și găsesc originea în întîmplătorul experienței rezultă din faptul că se bucură de asentimentul universal. Or, în ce privește adevărurile morale,

arată Locke, trebuie dovedit în primul rînd că ar exista asemenea principii în jurul cărora toţi oamenii să fie de acord.

81 Termenul de *contract* are pentru filozofii englezi ai secolului al XVII-lea un sens foarte general care indică numai existenţa unor obligaţii consimţite. Nu trebuie să uităm că Hobbes cel dintîi, şi Locke după el, consideră societatea umană ca rezultat al unui contract (de unde denumirea de „contract social").

82 Argumentul lui Locke trebuie privit în toată fineţea pe care o comportă : dacă principiile morale ar fi indisolubil legate de ideile universale de virtute, de cinste şi în genere de ideea de bine, poate că ne-am putea arăta ispitiţi să le considerăm înnăscute, cum sîntem tentaţi să socotim înnăscută ideea de bine. Dar principiile morale sînt create de oportunităţi sociale şi de împrejurările unor înfrăţiri de multe ori întîmplătoare ; dovadă faptul că hoţii la drumul mare, care nu-i respectă pe oamenii cinstiţi şi nu urmăresc binele sub nici un fel, se întrunesc în comunităţi care îşi au regulile lor practice.

83 Într-adevăr, aceasta este prima obiecţie ce se poate aduce tezei că principiile practice nu se bucură de asentimentul universal.

84 Adică ele nu sînt imediate.

85 Fraza lui Locke este obscură şi prezintă greutăţi de traducere ; sensul ei este totuşi clar. Filozoful vrea să spună că principiile teoretice (sau speculative) sînt în funcţie de gîndire şi provoacă un asentiment al acesteia, pe cînd principiile practice (ale moralităţii) sînt ancorate în acţiune, iar valoarea lor se măsoară după rezultatul, bun sau rău, obţinut ; în aceasta constă după Locke diferenţa de natură între cele dintîi şi cele din urmă.

86 S-ar putea pretinde că, omul căutînd fericirea şi fugind de nefericire, maximele practice, oricît de variabile, sînt subordonate totuşi unui element fix care determină toate acţiunile ; dar Locke consideră că o înclinare către bine (fericire), fie ea cît de naturală, nu este un principiu, o întipărire ce ar putea fi socotită înnăscută.

87 Locke nu precizează că aceste adevăruri anterioare nu sînt, la rîndul lor, principii morale. În paragraful ce urmează (§ 5), el va da unele exemple lămuritoare ; după Locke, un adevăr moral se explică pe bază de maxime speculative, uneori multiple şi divergente.

88 Adică utilul pe plan social.

89 În mod evident trebuie avută aici în vedere conştiinţa morală, pe care Locke, de altfel, o defineşte chiar în corpul de frază. Această conştiinţă nu este nici ea o „întipărire" care ar putea eventual să fie considerată ca înnăscută.

90 Grecii şi romanii.

91 Gruber *apud* Thévenot, *Relation de divers voyages curieux*, Paris, 1663, part. IV, p. 13 (Notă a lui John Locke).

92 Lambert *apud* Thévenot, p. 38 (Notă a lui John Locke).

93 Vossius, *De Nili Origine*, cap. XVIII, XIX (Notă a lui John Locke).

94 P. Mart, *Dec.* I (Notă a lui John Locke).

95 *Histoire des Incas*, cart. I, cap. XII (Notă a lui John Locke).

96 Lery, cap. XVI, pp. 216—231 (Notă a lui John Locke).

97 Baumgarten, *Peregrin*, Lib. II, cap. I, p. 73 (Notă a lui John Locke).

98 „Acolo (adică aproape de Belbes în Egipt) am văzut un sfînt saracin şezînd între grămezi mari de nisip, gol aşa cum a ieşit din pîntecele mamei sale. Mahomedanii, precum am aflat, au obiceiul ca pe cei ce sînt nebuni şi fără judecată sănătoasă să-i adore şi să-i venereze ca sfinţi. Pe lîngă aceasta, ei socotesc că şi acei care deja o vreme îndelungată au dus o viaţă foarte întinată, dar în cele din urmă s-au pocăit şi au trăit în sărăcie de bunăvoie, trebuie să fie veneraţi cu sfinţenie. Tagma oamenilor de acest fel însă are oarecum întreaga libertate de a intra în case după cum voiesc, de a mînca, de a bea şi, ceea ce este mai grav, de a trăi în concubinaj. Dacă din acest concubinaj a rezultat un copil, el este de asemenea socotit sfînt. Acestor oameni deci, cît timp trăiesc le arată mare cinste ; iar, după ce au murit, le ridică temple sau monumente foarte arătoase ; şi socot ca un mare noroc să se atingă de ei şi să-i înmormînteze. Am auzit vorbindu-se de aceste lucruri pe care le-a cunoscut Mucrelus al nostru prin mijlocirea unui interpret. Mai adaug că sfîntul acela pe care l-am văzut în locul pomenit este foarte mult lăudat în public ca fiind un om sfînt, divin şi deosebit prin cinste ; prin faptul că el nu ar fi avut niciodată legături sexuale cu femei sau cu băieţi, ci numai cu măgăriţe tinere şi cu catîri..."

99 Adică este o ruşine pentru un nobil să nu se fi bătut niciodată în duel.

100 În acest paragraf, Locke principializează cele expuse pînă acum mai mult prin exemple.

101 Adică toţi nu pot să respingă ceea ce fiecare admite ca o regulă ; s-ar putea ca unii oameni, în dorinţa de a-şi menţine reputaţia, să simuleze că acceptă legi morale în care nu cred, dar în care crede toată lumea ; dar invers este inconceptibil.

102 Logica tradiţională a lui Aristotel susţine următoarele : a) o noţiune nu este adevărată, nici falsă ; b) numai cînd afirm sau neg ceva în raport cu o noţiune, de pildă că este sau că are un anumit atribut, adică numai cînd formez o judecată, numai atunci pot greşi ; c) o poruncă (la imperativ) sau o chemare (la vocativ) nu constituie judecăţi şi nu sînt nici adevărate, nici false ; cînd spun : „Ajută-mă" sau, spre a lua exemplul lui Locke, „Părinţi, ocrotiţi şi îngrijiţi pe copiii voştri", nu judec şi nici nu se pune problema dacă enunţ un adevăr. Dar o maximă imperativă se poate schimba într-o lege imperativul schimbîndu-se în indicativ ; astfel : „Părinţi, ocrotiţi-vă copiii" devine „Părinţii sînt datori să-şi ocrotească copiii". De data aceasta avem o judecată.

103 După cum se va vedea, Locke, contestînd că ideea de Dumnezeu este înnăscută, va declara că nu neagă totodată din această cauză şi existenţa lui Dumnezeu.

104 Prin principii trebuie să înţelegem aici primele cauze, iar nu ca în restul capitolului preceptele, maxime de comportare. Numai aşa expresia „principiile acţiunilor" se opune aceleia de „principii morale" ce apare mai jos, în aceeaşi frază.

105 În ele însele, susţine Locke, legile morale nu constituie un frîu, ci numai sancţiunile ce sînt legate de ele.

106 Ironie bine plasată. Pentru ca omul să fie virtuos, susține Locke, nu este îndeajuns să aibă întipărită în el legea morală, dar și canoanele biblice care prevăd și pedepsele în lumea de apoi.

107 În epoca de frămîntări sociale în care a trăit Locke se deosebește deja „legea pozitivă" și „legea naturală", deosebire care se va afirma în mod mai accentuat în secolul al XVIII-lea, în special în epoca premergătoare revoluției burgheze din Franța, cînd se va populariza teoria „dreptului natural". Legea pozitivă este legea scrisă, promulgată de puterile publice și pe care acestea o aplică în societate ; legea naturală îi este premergătoare, superioară și îi inspiră legiuitorului legea pozitivă. Spiritele înaintate ale timpului vor susține că o lege promulgată care nu respectă drepturile naturale ale omului este vicioasă. În pasajul de față, Locke ia deci poziție împotriva curentelor reacționare, proclamînd existența legii naturale, chiar dacă nu e înnăscută în mintea oamenilor. Privitor la întrebuințarea termenului de *pozitiv* de către Locke, vezi cartea II, cap. XXV, § 1 și § 2.

108 Locke vrea să spună că aceste principii sînt variabile de la om la om și, mai cu seamă, de la popor la popor.

109 Aici Locke devine mai exigent în ce privește principiile teoretice de cum a fost în capitolul respectiv (al II-lea).

110 Locke se sustrage aici în mod expres materialismului mecanicist pe care îl adoptă în atîtea privințe în alte părți.

111 Lordul Herbert of Cherbury (1583—1648), mai întîi partizan al lui Charles I, trece în tabăra parlamentarilor și se afirmă prin scrieri filozofice, printre care *De Veritate,* de pe urma cărora va fi atacat, în vremea sa, ca ateu, deoarece susținea un punct de vedere diferit de cel oficial.

112 Fac pentru conservarea omului.

113 Nici o piedică nu se opune încuviințării.

114 Așa încît să nu fie strînși (oamenii) în limitele vreunei oarecare religii, fiind (aceste) adevăruri pretutindeni în vigoare. Căci sînt înscrise de la Dumnezeu chiar în minte și nu sînt supuse tradiției, fie scrise, fie nescrise.

115 Adevărurile noastre universale, care sînt înscrise în forul interior al fiecăruia ca niște sentințe neîndoielnice inspirate de Dumnezeu.

116 1. Există o oarecare ființă supremă. 2. Acea ființă trebuie să fie adorată. 3. Virtutea unită cu pietatea este cea mai bună orînduială a cultului divin. 4. Trebuie să ne căim pentru păcatele noastre. 5. După săvîrșirea acestei vieți, ni se cuvine răsplată sau pedeapsă.

117 Înscrise în forul interior.

118 Prima întîmpinare a lui Locke este deci că principiile morale ale lordului Herbert nu se impun mai mult decît altele ca maxime ce ar putea fi socotite înnăscute.

119 A doua obiecție a lui Locke este că principiile enumerate de lordul Herbert nu sînt nici măcar universal admise. Discuția va continua și în paragrafele următoare ; cu care ocazie, Locke va reveni și la punctul de vedere deja exprimat de el după care enunțurile care îi invită pe oameni să respecte legile (să asculte de poruncile lui Dumnezeu, să se căiască de păcate) sînt lipsite de orice valoare practică atît timp cît nu sîntem instruiți ce anume trebuie

să facem pentru a-i place lui Dumnezeu şi pentru a nu fi supuşi căinţei.

120 Pasajele care precedă constituie o reluare a discuţiilor ce au avut loc mai sus cu privire la principiile teoretice. A se vedea în special cap. II, § 5 şi § 16.

121 „În timp ce fiecare îşi închipuie că trebuie socotiţi zei numai aceia pe care îi adoră el însuşi". (J u v e n a l, *Satira XI*, v. 37 şi 38).

122 Locke intră acum din ce în ce mai mult în sarcina ce şi-a trasat-o, aceea de a determina adevăratele izvoare ale cunoaşterii.

123 Capitolul IV şi ultim al cărţii I întruneşte din nou, pentru a le discuta în ansamblu, principiile speculative şi maximele morale, pretinse unele şi altele ca înnăscute.

124 Principiile adică sînt judecăţi, şi orice judecată împreună doi termeni sau mai mulţi, adică două idei sau mai multe. Principiile nu pot deci să preexiste ideilor pe care le împreună.

125 Căci aceasta este legea noncontradicţiei pe care se reazămă gîndirea noastră. Locke crede că ea include atît imposibilitatea cît şi identitatea, sau cel puţin că se întemeiază pe ideea de imposibilitate şi, totodată, pe aceea de identitate.

126 Adică cunoscute de copii încă din leagăn.

127 Forma latină a preceptului : „este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie".

128 Euforbus, personaj mitologic, fiu al lui Pantoos, troian vestit prin puterea sa musculară. L-a rănit pe Patrocle, dar a fost răpus în cele din urmă de Menelaus. Pitagora pretindea că sufletul lui Euforbus a trecut în el prin metempsihoză.

129 Locke dă exemplu din mitologie pentru a ne face să înţelegem că o ficţiune poate zdruncina principiul indentităţii.

130 Că principiul este adică înnăscut.

131 Adică atîrnă de ideile de întindere şi de număr, după cum spune Locke în fraza următoare. Ceva nu poate fi o parte decît dintr-un număr sau din ceva întins.

132 De bună seamă, Locke nu va admite nici că ideile de număr sau de întindere sînt înnăscute. A se vedea analiza acestor idei în cartea a II-a, cap. XIII şi cap. XVI.

133 Locke trece acum la un „principiu practic" şi subliniază că şi acesta uneşte idei.

134 Pentru prima oară Locke este condus să înfrunte problema ideii existenţei lui Dumnezeu. Paragrafele 8—17 sînt consacrate discutării acestei probleme. Locke nu va conchide încă într-un sens ateist, lăsînd să se întrevadă pentru prima oară principala rădăcină a laturii idealiste din sistemul său.

135 Este vorba aici nu de legi ale materiei, ci de legi morale pe care Locke le asimilează cu legile juridice pozitive. O atare lege presupune un legiuitor care s-o conceapă şi care să vegheze la aplicarea ei.

136 R h o e *apud* T h é v e n o t, *Relation de divers voyages curieux* p. 2 (Notă a lui John Locke).

137 J. D e L e r y, cap. XVI (Notă a lui John Locke).

138 M a r t i n i è r e, *Voyage des pays septentrionaux,* pp. 310—322 (Notă a lui John Locke).

139 „Am aflat că acel neam nu cunoaşte nici un cuvînt care să însemne Dumnezeu sau să numească sufletul omului. El nu are nici temple, nici idoli".

140 L a L o u b è r e, *Du Royaume de Siam,* t. I, cap. IX, sect. XV etc ; cap. XX, sect. XXI, etc. ; cap. XXII, sect. VI. (Notă a lui John Locke).

141 *Ibidem,* t. I, cap. XX, sect. IV etc. ; cap. XXIII. (Notă a lui John Locke).

142 Istoria cultului chinezilor.

143 Locke, după cum se vede, se declară aici cu totul ostil ateismului. Chestiunea dacă face această profesiune de credinţă din pură prudenţă am examinat-o în studiul nostru introductiv.

144 În paragraful de faţă Locke asigură că chiar dacă ideea de Dumnezeu nu este înnăscută, aceasta nu implică necorespondenţa ei cu o realitate. Nici ideile de „foc" de „soare", de „căldură" nu sînt înnăscute şi totuşi nu vom contesta, pe această bază, că ele corespund unor realităţi. Locke nu putea totuşi să-şi facă iluzia că un asemenea răspuns va fi considerat satisfăcător de către înaltul cler al bisericii anglicane ; el a fost acuzat de ateism pe baza celor ce susţinuse în *Eseu* şi a fost pus în situaţia de a se apăra pentru a evita o condamnare mai gravă. Dar despre acest lucru am tratat pe larg în studiul nostru introductiv.

145 A noţiunii şi a denumirii de Dumnezeu.

146 Despre îngeri Locke mai tratează în diferite rînduri în *Eseu* ca despre nişte fiinţe incorporale, inteligente, superioare sufletului omenesc. El pare astfel să împărtăşească o credinţă pe care o mai găsim şi la Hobbes, dar pe care cartezienii au repudiat-o. Credinţa în îngeri este vie în tot cursul evului mediu ; ea este în acord cu tradiţia generală creştină şi îşi are rădăcinile în Vechiul Testament.

147 După cum se vede, deşi în opoziţie cu cele susţinute de teologia creştină, Locke lasă aici să treacă ocazia de a vorbi de revelaţie, evitînd să ia o atitudine deschis ateistă.

148 În paragraful de faţă, se accentuează încă mai mult acel aspect care, la Locke, face din Dumnezeu o fiinţă creată de raţiune. Locke va avea să se pronunţe mai tîrziu dacă o atare fiinţă este o realitate sau nu, pentru a lua sau nu poziţie printre deişti.

149 Locke urmăreşte aici două idei paralele : noţiunea de divinitate, considerată ca rod al raţiunii mature a unor oameni superiori, a pătruns sub o înfăţişare imperfectă şi nesigură în mintea oamenilor fără judecată ; nici sub forma ei desăvîrşită, nici, cu atît mai mult, sub aspectul ei corupt, noţiunea nu poate fi socotită înnăscută.

150 Chiar în ipoteza unui consens universal nu se poate admite, pentru toate motivele arătate în cap. I, că ideea de Dumnezeu este înnăscută ; aceasta va fi concluzia lui Locke.

151 Obiecţia are un caracter mixt : teologic şi filozofic. Dacă admitem că Dumnezeu există ca fiinţă perfectă, trebuie să admitem, pe baza ideii perfecţiunii, că el este bunătatea supremă. Ca atare, el nu poate să nu fi sădit în oameni încă din naştere ideile care-i scot din întuneric şi din îndoială cu privire tocmai la fiinţa lui perfectă.

152 Pasajul constituie o digresiune care atestă că Locke este mereu în luptă cu el însuşi în ce priveşte credinţa în existenţa lui Dumnezeu. În unele locuri este pe placul bisericii ; aici, deşi iese din

subiectul său (ideile înnăscute), el cedează țentației de a se abate în mod sensibil de la învățăturile teologilor, și renunță la prudența-i obișnuită față de biserică, așezîndu-se la antipodul părerilor pe care trebuie să le împărtășească orice bun credincios, astfel că se trădează în mod vădit. În definitiv, el denunță aici sofistica bisericească. Catolicismul, arată el, susține că este potrivit unei lumi create de un Dumnezeu bun să existe un judecător infailibil ; deci acest judecător (Dumnezeu) există. Or, răspunde Locke, ar fi tot atît de potrivit ca, într-o lume condusă de principiul binelui, fiecare om să fie infailibil ; și totuși oamenii sînt failibili.

153 Una dintre comparațiile sugestive pe care le întîlnim în opera lui Locke. Dumnezeu ne dă *instrumentul* prin care descoperim adevărurile și nu mai este nevoie să mai sădească și aceste adevăruri în noi ; precum ne dă mîini și materiale ca să ne construim case și nu mai este nevoie să ne dăruiască și casele noastre.

154 Cartea a IV-a, capitolul X.

155 Cu privire la întrebarea dacă ideea de Dumnezeu e înnăscută, Locke pune iarăși în discuție asentimentul universal. Argumentul are încă mai mult relief : dacă Dumnezeu însuși a întipărit cu propriul său deget în mintea oamenilor ideea pe care trebuie să o aibă despre el, cum putem explica divergențele și contradicțiile dintre oameni în această privință ?

156 Observații asupra politeismului.

157 Remarca aceasta privitoare la desfrîul zeilor antichității grecești și romane o găsim deja exprimată fără ocol la Lucian din Samosata, retor, filozof și scriitor satiric din epoca decadenței Greciei.

158 Lui Locke nominalismul îi facilitează această părere că un cuvînt poate să subziste ca *flatus vocis*, fără ca vreo idee să-i fie atașată.

159 Paragraful face analiza ideii de Dumnezeu așa cum s-ar găsi la oamenii înțelepți în contrast cu imaginea pe care ar avea-o oamenii „cu mintea leneșă".

160 O eroare pe care am împărtășit-o și noi, din lipsa unui control suficient, i-a atribuit lui Holbach crearea acestui termen de *antropomorf*. Iată că îl găsim deja la John Locke, aproape cu un secol mai devreme.

161 Concepția că existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată Locke o ia de la cartezieni care, la rîndul lor, îi găsesc rădăcinile în teodiceea creștină, care se alimentează ea însăși uneori din antichitatea greacă și romană.

162 În tot acest pasaj este evident că Locke se așază în ipoteza că credem în Dumnezeu, ipoteză pe care pare că o împărtășește.

163 Părăsind tema că ideea de Dumnezeu nu este înnăscută, pe care pare că a epuizat-o, Locke se va întreba acum dacă cel puțin ideea de substanță e înnăscută și va conchide în mod negativ.

164 Locke se servește iarăși de o comparație sugestivă. O propoziție nu este altceva decît o întrunire de idei, precum o liră engleză este o sumă de șilingi. A pretinde că oamenii au principii înnăscute dar nu și idei înnăscute este ca și cum am afirma că cineva are în buzunar o liră, dar că nu posedă nici un șiling.

165 Problema este de a ști ce e o idee pe care o avem în memorie în tot timpul cît nu ne-o amintim ; apoi în ce constă rememorarea, adică actualizarea ei. Dacă opinăm că ea se șterge din minte atunci

cînd nu o evocăm, trebuie totuşi să admitem că memoria ne-o prezintă ca ceva ce cunoaştem, ce a fost deja în minte, şi nu ca o cunoştinţă ce dobîndim acum ; în caz contrar, nu ar fi o amintire.

166 Continuîndu-şi raţionamentul, Locke stabileşte acum că o idee înnăscută trebuie să ne apară ca ceva rememorat.

167 Locke face observaţii pe un caz clinic.

168 Operaţia de cataractă care ieşise tocmai în timpul lui Locke din faza ei primitivă mai făcea senzaţie şi era considerată ca o minune a chirurgiei pe atunci în plină dezvoltare, datorită efectului care consta în recăpătarea vederii, dar şi a îndemînării ce se atribuia operatorului. Pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, prestigiul ei era încă atît de mare încît asistăm la formarea în Germania a unei asociaţii semifilozofice denumită „Societatea prea luminată a oculiştilor".

169 În fond, Locke vrea să spună că distinge două faze : a) într-o primă fază, bolnavul, care a recăpătat vederea după mai mulţi ani, învaţă să cunoască culorile şi să le numească fără ca trecutul să-i servească la ceva ; b) în a doua fază, el îşi rememorează cele învăţate şi numeşte culorile pe baza cunoştinţelor recent căpătate.

170 Principiile teoretice sînt evidente, dar nu ne sînt de folos ; principiile practice sînt de folos, dar nu sînt evidente, Dumnezeu nu a făcut lumea aşa cum trebuie, spune Locke, dacă şi unele şi altele sînt înnăscute din vrerea lui.

171 Cartea II, capitolele XX şi XXI. — Despre ştiinţele practice, cf. cartea IV, cap. XXI, § 3.

172 Adică fără a intra în combinaţii propoziţionale.

173 Unul dintre principalele scopuri ce şi le pune Locke în *Eseu* va fi de a lupta tocmai împotriva spiritului de autoritate şi a clericalismului, pentru libertatea de opinii. Aceeaşi intenţie se va preciza ceva mai jos la § 23.

174 Nu este o întîmplare că Locke evocă aici numele lui Aristotel, principala autoritate folosită pînă la abuz de scolastica medievală care face încă lege în timpul lui Locke şi împiedică acceptarea noilor descoperiri şi concepţii. Ceea ce susţine Locke aici este că dacă Aristotel însuşi s-ar fi mulţumit să adopte părerile altora, nu ar fi fost un filozof.

175 Atacul lui Locke la adresa bisericii este aici vizibil. Biserica este aceea care împlîntă în mintea oamenilor credinţa oarbă spre a-i stăpîni mai cu uşurinţă.

CARTEA II

1 Cartea nu poartă nici un titlu în ediţia originală. Titlul de faţă e luat din tabla de materii a ediţiei engleze.

2 Despre concepţiile lui Locke asupra ideilor, a se vedea nota noastră 10, cartea I.

3 Datorită intelectului, la Locke, funcţie primordială a gîndirii care îl deosebeşte pe om de animal.

4 După cum am mai văzut, Locke nu este deci întru totul senzualist. Dar toate cunoştinţele omului derivă, pentru el, direct sau indirect din senzaţii, în acest din urmă caz prin experienţă, aceasta nefiind altceva decît datele senzoriale supuse reflecţiei.

5 Locke, după cum se vede din text, nu este autorul comparației cu *tabula rasa*. Asupra originii acestei imagini, a se consulta *Studiul nostru introductiv*.
6 Vedem că de la începutul cărții II Locke deosebește o experiență externă și una internă.
7 Locke nu face întotdeauna deosebirea între senzație și percepție pe care o găsim aici și care va fi adoptată de mulți psihologi în special de școală idealistă.
8 Termenul *suflet (soul)* apare mereu la Locke ca echivalent al termenului *minte (mind)*.
9 După cum se poate vedea, Locke dă aici termenului de *idee* un înțeles încă mai larg decît cel obișnuit, deja destul de elastic. Idee devine orice conținut al gîndirii și chiar o funcție oarecare a acesteia.
10 Această definiție a reflecției este de reținut, deși nu corespunde totdeauna concepției lui Locke.
11 Subînțeles : izvoare.
12 Acestea sînt, după Locke, cele două izvoare ale experienței.
13 Adică nu va avea suficient temei să creadă așa ceva.
14 Expresia de idei *clare* și *distincte* este o moștenire carteziană. A se vedea în cartea I nota noastră nr. 57.
15 Rolul reflecției apare aici cu claritate.
16 Aici *percepția* coincide cu *ideea*. Lipsa de continuitate la Locke în ce privește sensul în care ia termenul de *idee* apare mereu pe prim plan.
17 Ironie evidentă. Locke face aici aluzie la Descartes care concepe sufletul ca o substanță gînditoare în vreme ce corpurile îi apar ca substanțe întinse. Precum corpul nu încetează o clipă de a fi întins fără a dispare, tot așa nici sufletul nu se poate dispensa un singur moment de a gîndi (poate fără să o știe), căci înseamnă că s-ar nimici și ar renaște apoi din nimic. Pentru Locke, gîndirea nu face parte din esența sufletului, ci un proces al acestuia.
18 Pentru a combate cartezianismul care ocupa o poziție dominantă în epoca sa, Locke invocă experiența și în special aceea a somnului.
19 În paragraful de față, Locke afirmă, împotriva lui Descartes, că mintea poate subzista fără să gîndească.
20 Argumentarea lui Locke se sprijină pe „neutralitatea" pasională a omului care doarme fără a visa. Această „neutralitate" îi apare ca o stare de pasivitate absolută.
21 Adică cu totul izolate de acele din timpul de veghe. În acest caz al unei complete lipse de continuitate, susține Locke, o aceeași persoană ar fi dublă, Socrate treaz ar fi altcineva decît Socrate adîncit în somn.
22 Adică adepții concepțiilor carteziene.
23 Pentru cartezieni, animalele sînt lipsite de suflet.
24 Dacă corpul poate trăi independent de suflet, înseamnă că putem presupune că într-un același corp se pot incarna rînd pe rînd mai multe suflete și corpul să continue a trăi.
25 Locke arată că a gîndi fără a-și aminti nu răspunde nici unui folos, demonstrație ce nu corespunde titlului paragrafului.

26 Iarăşi aluzie la Descartes şi la şcoala sa.
27 Despre *spirite animale,* vezi nota nr. 6, cartea I.
28 Considerînd că omul consacră somnului în timpul vieţii cam o pătrime din timpul său.
29 Abia aici apare ideea anunţată în titlul § 15.
30 Expresia folosită de Locke este mai verde ; el scrie : „but that have the tang of the cask" = numai acelea care păstrează mirosul butoiului.
31 În presupunerea că sufletul este anterior corpului şi se împreună cu el în momentul naşterii.
32 Argumentul lui Locke este hotărîtor pentru un senzualist şi nu ar fi nevoie de alte consideraţii. Dacă a cunoaşte este totuna cu a percepe, faptul că în somnul fără visuri omul nu simte că gîndeşte implică în mod evident că noi nu avem de unde şti că sufletul gîndeşte mereu.
33 Fraza lui Locke nu este destul de clară, dar s-ar părea că introduce un nou element : nu numai că omul are conştiinţa că cugetă, el ştie *ce anume* gîndeşte în cutare moment şi îşi poate aminti gîndul ce l-a avut.
34 Trebuie înţeles că fraza se descompune în modul următor : *eu,* ca observator, pretind că *alţii,* ca obiect de observaţie, îşi dau seama mereu că gîndesc.
35 Revelaţia nu este obiect al filozofiei, ci al teologiei.
36 Aluzie tot la Descartes care pretinde că numai omul gîndeşte.
37 Ordin misterios al francmasonilor.
38 Titlul rămîne valabil pentru § 21 şi următoarele. Locke ne dă în această parte a *Eseului* o sumă de observaţii asupra psihologiei copilului.
39 Abia acum se poate pricepe cu precizie insistenţa lui Locke de a arăta că mintea poate să subziste fără să gîndească. Ea preexistă primului gînd care este prima senzaţie a copilului, dar ca o foaie încă nescrisă.
40 Această oglindire, cu caracter pur pasiv, este principala deosebire dintre teoria cunoaşterii în materialismul metafizic şi cea a materialismului dialectic, pe care o găsim cel mai clar expusă în *Materialism şi empiriocriticism,* în V. I. Lenin, *Opere,* vol. 14.
41 Teoria despre ideile simple se găseşte la baza atomismului psihologic pe care Locke îl va răspîndi în filozofia engleză şi va duce la şcoala asociaţionistă. De notat că acest sîmbure atomist este bine degajat de la început în corpul paragrafului în timp ce Locke observă că un acelaşi simţ reţine despre un acelaşi lucru mai multe elemente izolate (de pildă vederea distinge mişcarea şi culoarea unui acelaşi corp).
42 Această putere a intelectului îl scoate din pura pasivitate, astfel că Locke introduce de la început o contradicţie în sistemul său.
43 Găsim aici la Locke o anticipaţie justă ; psihologia modernă a diferenţiat simţul pipăitului în mai multe simţuri cu totul distincte, avînd terminaţii nervoase proprii.
44 În vremea lui Locke, fizicienii nu ştiau încă să descompună lumina albă în culorile simple ; în schimb, pictorii cunoşteau deja arta de a obţine culori, nuanţe şi tonuri, amestecînd alte culori pe paleta lor ; de pildă, nuanţa mărilor nordice, un fel de verde,

se putea obţine printr-o combinaţie savantă de albastru şi galben. Locke se arată tributar acestei stări a cunoştinţelor.

45 Nu este greu de văzut din ce motiv Locke alege ideea de soliditate dintre toate ideile simple. Filozoful însuşi explică în corpul primului paragraf că orice corp îşi manifestă existenţa îndeosebi prin rezistenţa ce opune cînd e vorba să fie dislocat ; soliditatea este deci impenetrabilitatea prin care un corp oarecare îşi afirmă fiinţa în spaţiu.

46 În acest caz, corpul ce se mişcă lasă un spaţiu vacant.

47 Contrar lui Descartes deci, Locke concepe vidul spaţiului. Pentru el, după cum se va vedea mai jos, un corp poate să se mişte şi, ca atare, să-şi schimbe locul fără a antrena şi alte corpuri în mişcarea sa.

48 Dacă acceptăm că spaţiul poate rămîne vid, atunci admitem că un corp se poate deplasa fără a antrena şi alte corpuri în mişcarea sa ; în caz contrar, sîntem nevoiţi să acceptăm că un corp în mişcare ia locul unui altuia, acesta acel al unui al treilea şi aşa la infinit ; acest din urmă punct de vedere care combate existenţa unui *vacuum,* este acel al lui Descartes şi nu cel al lui Locke. Pentru Descartes, corpul este tot una cu *res extensa,* precum am văzut că sufletul este tot una cu *res cogitans.*

49 Cf. cap. XIII, §§ 21—26.

50 Deosebirea nu-şi mai are locul în fizica modernă. În schimb, Locke nu are noţiunea elasticităţii corpurilor, nici o idee clară a presiunilor la care pot fi supuse.

51 Iarăşi o aluzie la cartezieni şi la fizica lor.

52 A se vedea despre aceasta §§ 8, 9 şi 10, cap. IV, cartea I.

53 Locke trece la a doua categorie de idei simple enunţate la începutul capitolului III, dar se mulţumeşte cu o simplă prezentare, rămînînd ca analiza să fie reluată la cap. XIII.

54 A treia categorie de idei simple. Locke îşi rezervă de asemenea dreptul de a le examina mai tîrziu ; cf. cap. XXI, § 32.

55 A patra şi ultima categorie de idei simple considerată mai înainte la cap. III. Aici Locke va proceda la o analiză imediată, întemeindu-se pe caracterul de generalitate al acestor impresii. Dar şi aceste impresii vor fi examinate mai tîrziu, treptat şi în mod izolat.

56 După cum se poate vedea, ideile cuprinse în cele două şiruri nu implică simetria.

57 Această idee fecundă pentru sistemul lockian că omul urmăreşte satisfacerea nevoilor sale care se exprimă prin înclinarea spre plăcere va domina de acum înainte toate consideraţiile lui Locke ori de cîte ori va fi cazul. La fel este cu ideea că omul fuge de durere.

58 Plăcerea şi durerea sînt astfel legate de conservarea noastră.

59 Este motivul pentru care sînt datorate totodată simţurilor şi reflecţiei. În definitiv, Locke nu şi-ar fi contrazis doctrina dacă ar fi admis că existenţa este o simplă constatare de fapt care nu cere propriu-zis reflecţie, ci o observaţie externă sau internă, după cazuri. Dar, în acest caz, ar trebui să precizeze care este rolul reflecţiei în actul cunoaşterii.

60 Locke deosebeşte astfel succesiunea în ordinea cauzală externă şi succesiunea internă a ideilor, adică asociaţia între idei.

61 Locke tratează acest subiect considerînd că negrul ar fi simpla privaţiune a culorii, frigul simpla privaţiune a caldului etc.
62 Adică în obiectul sensibil.
63 Despre spiritele animale, a se vedea nota 6, cartea I.
64 *Insipidul,* într-adevăr, este ceva fără *gust,* precum *tăcerea* este o absenţă de orice *sunet,* iar *nimicul* absenţa oricărei *existenţe.*
65 Nu o dată Locke reia un acelaşi titlu pentru a reveni în completare la un acelaşi subiect.
66 Pasajul care urmează pune problema dacă ideile venite prin simţuri sînt sau nu copiile calităţilor corpurilor. Locke face deosebirea care l-ar putea duce în pragul idealismului, iar răspunsul său cu privire la conformitatea senzaţiilor faţă de calităţile lucrurilor este cu totul vag. Pentru el, lucrurile au o „putere" de a produce senzaţiile.
67 Corpurile, privite în sinea lor, posedă pentru Locke calităţi ce se împart în primare şi în secundare. Teoria despre calităţile primare şi calităţile secundare la Locke nu trebuie confundată cu teoria despre ideile simple şi ideile complexe.
68 Cu această ocazie, Locke enumeră calităţile primare.
69 Trebuie să înţelegem că mărimea, forma, structura şi mişcarea sînt calităţi primare, iar că culorile, sunetele, gusturile sînt calităţi secundare.
70 Această a treia categorie de calităţi constă deci în proprietăţile pe care le au lucrurile de a exercita o acţiune vizibilă asupra altora.
71 Paragrafele 12 şi 13 expun teoria senzaţiei aşa cum apare la Locke.
72 La § 13, Locke va vorbi de „particule imperceptibile" şi le va descrie.
73 Distincţia pe care o stabileşte aici Locke este cu totul artificială şi îşi are originea în cartezianism. Unele categorii de cunoştinţe de origine senzorială rămînînd îndepărtate de adevărata structură internă a lucrurilor, înseamnă că există la Locke un sîmbure de scepticism metafizic. Cf. şi § 16.
74 În textul englez: *manna.*
75 Fraza lui Locke a cărei formă a fost respectată în traducere nu este prea bine construită, dar ideea e clară: de ce, întreabă Locke, albeaţa şi răceala ar fi în zăpadă, iar nu şi durerea pe care o resimţim cînd ţinem în mînă un bulgăre de zăpadă?
76 Paragraful 17 este o revenire la paragraful 16. Observaţia de la nota 73 i se aplică întocmai.
77 Mana va servi de exemplu pentru a ilustra teoria de mai sus.
78 Titlul este acelaşi ca al § 15.
79 Căci, într-adevăr, ar putea să completeze Locke, alte corpuri decît porfirul, avînd o structură deosebită, de pildă aurul, nu vor apărea albe sau roşietice cînd vor fi supuse luminii solare.
80 Experienţa invocată de Locke nu se poate realiza în fapt decît dacă în mod prealabil cele două mîini au fost în contact cu un mediu lichid la temperaturi diferite; în realitate deci analiza unui astfel de caz este cu mult mai complexă.
81 În textul englez: *physical,* adică *medical.*
82 Locke rămîne deci în cele din urmă, cu toate oscilările pe care le-am putut observa, la teza că aşa-numitele *calităţi secundare* sînt în funcţie de *calităţile primare.*

83 Această a treia categorie despre care Locke a mai tratat la § 10.
84 Întrunirea acestor două categorii într-o grupare unitară este destul de neaşteptată. După cum vom constata, Locke le dă denumirea comună de „puteri", şi consideră că nu produc imagini senzoriale decît indirect. Cf. şi § 26.
85 După cum se vede, Locke deosebeşte fenomenul percepţiei de acel al gîndirii, cel dintîi presupunînd că mintea rămîne pasivă şi că are numai funcţia de a înregistra. Prin aceasta Locke dezvoltă unele virtualităţi ale noţiunii aşa cum o descoperim la Fr. Bacon (*De Augmentis*, IV, 3) ca ceva ce pune în joc putinţa noastră de a suporta o acţiune dinafară şi de a răspunde într-un chip cuvenit, virtualităţi ce vor fi încă mai mult dezvoltate de Leibniz, în conformitate cu nevoile sistemului său idealist, în sensul necartezian că percepţiile sînt susceptibile să apară în afara gîndirii, ca „mici percepţii" sau „percepţii insensibile". De altfel, iată în ce chip adnotează Leibniz acest pasaj din Locke : „S-ar putea de bună seamă adăuga că animalele au percepţii, şi că nu este necesar ca ele să aibă gîndire, adică să aibă reflecţie, sau ceea ce-i poate servi de obiect ; şi noi avem de altfel mici percepţii de care nu ne dăm seama în starea actuală".
86 Contrar lui Leibniz (vezi nota precedentă), Locke susţine deci că orice impresie, pentru a deveni percepţie, trebuie să fie înregistrată în conştiinţă. El nu se va menţine însă în mod statornic pe această poziţie.
87 Toate aceste conjecturi şi cele care urmează în paragrafele următoare cu privire la primele impresii la copii sînt destul de arbitrare şi de nefolositoare în sine, dar ele stau mărturie a eforturilor pe care le face Locke de a-şi întinde investigaţiile în toate domeniile psihologiei şi constituie o dovadă a curiozităţii sale ştiinţifice.
88 În cartea I.
89 William Molineux (1656—1698), fizician şi matematician englez, intim prieten al lui Locke. A lăsat un *Tratat de dioptrică*. Discuţia asupra proprietăţilor viziunii în care a adoptat un punct de vedere comun cu Locke a făcut epocă şi a provocat controverse din partea lui Condillac şi a lui Berkeley. În anul 1728 observaţiile medicului englez Cheselden asupra unui orb din naştere operat de acesta au confirmat teza comună a lui Locke şi a lui Molineux ; după ce a dobîndit vederea, pacientul nu percepea distanţele, se plîngea că obiectele îi atingeau ochii şi se mira cum un obiect mic apropiat de ochi îi părea atît de mare încît îi masca încăperea în care se afla. În urma acestor observaţii, Condillac admite ca şi Locke că impresiile vizuale nu ne dau formele obiectelor şi distanţele decît în colaborare cu impresiile tactile. Diderot în *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) adoptă şi el vederi care confirmă presimţirea lui Locke în această problemă.
90 Pentru prima oară în cursul tratatului, Locke deosebeşte senzaţia de percepţie, fără ca totuşi să-şi definească poziţia.
91 Punctul delicat al întregii construcţii lockiene este acolo unde ea trece de la automatismul psihologic al funcţiilor inferioare la funcţiile superioare (ca judecata). Această trecere face mereu obiectul unei escamotări involuntare din partea lui Locke.

92 Ființele inferioare sînt, după cum se vede din text, plantele. Dacă Locke rămîne oarecum în vag este fiindcă secolul său mai împărtășește încă idei pe care evul mediu le răspîndise prin alchimie sau prin magie despre ființe ca aurul, focul etc. Pentru Locke deci omul este singura ființă din natură care posedă intelect spre deosebire de animale ; dar animalele toate percep, în opoziție cu alte ființe din natură care se dovedesc insensibile și sînt deci inferioare.

93 Se poate compara această poziție a lui Locke cu aceea a materialiștilor mecaniciști de mai tîrziu pentru care orice organism viu, inclusiv omul, nu este altceva decît o mașină.

94 Locke va acorda un oarecare grad de percepție moluștelor și animalelor celor mai rudimentare cunoscute în timpul său.

95 Titlul englez este : *of retention*. Ne-am ferit a traduce prin *păstrare* care este un termen mai curent, dar are un înțeles mai strîmt.

96 Contemplarea implică, pentru Locke, o persistență simplă a unei idei în minte și nu o prezență datorită unei evocări conștiente. Nu trebuie să uităm că de la început Locke s-a opus să considere conținuturi de gîndire pur virtuale ; un gînd este „înscris" în minte sau nu este nimic. Orice idee rămîne în minte după întipărirea ei ca un obiect de contemplare, iar memoria o va reînvia după nevoi. Totuși, în paragraful ce urmează (§ 2), vom constata că Locke nu este la adăpostul unor oscilații grave ; el merge pînă la afirmația că ideile ce se află în memorie „nu sînt în mod real nicăieri".

97 În §§ 4, 5 și 6, Locke edictează legi ale memoriei care rămîn valabile pînă astăzi.

98 A se vedea nota 91.

99 Blaise Pascal (1623—1662), cugetător, geometru și fizician francez. Sora sa, Françoise-Gilberte Péries a lăsat o biografie a filozofului *(Vie de Blaise Pascal)* în care își afirmă dragostea și admirația desăvîrșită, prezentîndu-l pe filozof ca pe un copil-minune și popularizîndu-l sub acest aspect. Orice ar fi, la vîrsta de 11 ani Pascal redactează un tratat asupra sunetelor ; la vîrsta de 12 ani, el regăsește singur a treizecișidoua propoziție din prima carte a lui Euclid ; la 16 ani scrie al său *Essai pour les coniques*, iar, pentru a-l ajuta pe tatăl său care fusese numit intendent al guvernului la Rouen, imaginează la 16 ani *mașina sa aritmetică*, a cărei realizare i-a cerut zece ani de muncă. Memoria sa pare să fi fost prodigioasă ; în momentul în care ea a început să-l părăsească, a hotărît să redacteze notițe în care își însemna gîndirile.

100 Iarăși o aluzie la Descartes pentru care animalele, „lipsite de suflet", sînt niște simple mașini.

101 Locke trece la procese psihice din ce în ce mai complexe fără a nota vreo discontinuitate cu simpla percepție.

102 *Iluzie* trebuie luat în sens de ficțiune, de imagine poetică. Coste, crezînd că este vorba de o greșeală de tipar în textul englez, traduce ca și cum ar fi *aluzie*, ceea ce este departe de a da un sens potrivit.

103 Finețea închipuirii și bogăția ei nu are adică nimic a face cu adevărul și cu judecata dreaptă.

104 Substanță medicamentoasă extrasă, prin infuzie, dintr-un arbore purtînd acest nume latinesc.

105 Aici începe să apară la Locke o tendință ce se va afirma din ce în ce pe măsură ce ne apropiem mai mult de procesul generalizării și al abstractizării în actul de cunoaștere. Anume că formarea noțiunilor este rezultatul unei activități pur analitice a gîndirii ce se exercită în mod arbitrar, iar la om mai mult decît la animale, fără să existe o orientare generală a acestui proces, o „economie" a lui. De pildă, Locke nu răspunde la întrebarea *cum se face* că adunînd laolaltă mai multe unități formăm ideea de duzină. Materialismul dialectic va pune accentul pe rolul practicii social-istorice în formarea noțiunilor.
106 Lungime în vechile măsurători engleze însumînd a opta parte dintr-o milă, adică în total 210 m.
107 Rolul limbajului va fi dezvoltat de Locke, într-un spirit nominalist, mai ales în cartea a III-a.
108 Așadar, pentru Locke, abstracțiile se produc fiindcă nu putem avea un număr infinit de denumiri pentru a desemna lucrurile singulare. Despre abstracție la Locke am tratat în studiul introductiv. Cf. și studiul lui A. S. Subotin din „Probleme de filozofie", nr. 2, 1955, în traducerea romînească, p. 140 și urm.
109 Adică universalele nu sînt într-un loc și într-un timp ca existențele individuale.
110 Pentru Locke deci generalul este o sărăcire a individualului dat de impresiile senzoriale.
111 Mai sus, vezi nota 92, Locke a afirmat în chip global că animalele nu au intelect și că prin aceasta se deosebesc de om.
112 Locke nu cunoaște întreaga diversitate a bolilor mintale.
113 Casă de sănătate pentru alienați mintali în împrejurimile Londrei.
114 Cu alte cuvinte, Locke a tratat despre judecată, memorie, atenție, comparație, generalizare etc. în legătură cu ideile simple; dar își rezervă să revină asupra acelorași probleme în corelație cu ideile complexe pe care le va studia începînd cu capitolul următor.
115 Adică experiența.
116 În textul original: *infused principles.*
117 Făcînd apel la experiență, vedem că Locke se referă mai cu seamă la experiența internă, metodă pe care a contribuit mult să o răspîndească.
118 Adică omul acționează asupra ideilor din minte întocmai ca asupra obiectelor din lumea materială.
119 În corpul paragrafului, Locke nu mai folosește termenul de *voință* care va reapare ceva mai tîrziu, în special în cap. XXI. Dar trebuie să înțelegem că despre voință tratează și aici cînd vorbește de puterea pe care o are mintea de a mînui ideile după cum socotește mai nimerit spre a forma idei noi.
120 Pe lîngă sensul logic de formă pe care îl poate lua raționamentul silogistic, Locke găsește pentru termenul *mod* diferite întrebuințări filozofice de care se îndepărtează. Între altele, avem sensul scolastic de determinare a unui subiect pe care îl întîlnim și la Goclenius; pe de altă parte, Descartes *(Principes,* I, 56) dă cuvîntului mod un înțeles destul de imprecis de atribut sau de calitate; de aici derivă sensul spinozist de afecțiune a substanței care nu constituie esența permanentă a acesteia (Cf. *Etica,* I,

def. V). Locke se serveşte de termen ca şi cum ar fi disponibil, într-un sens cu totul deosebit de ideea complexă care depinde de o substanţă, fiind derivată din ea şi rămînînd în dependenţa ei. Teoria modurilor la Locke îşi va găsi echilibrul abia mai tîrziu, începînd cu capitolul XIII.

121 În engleză, *score,* măsură folosită în Anglia şi care întruneşte douăzeci de unităţi sau de puncte.

122 Un substantiv colectiv este altceva decît un substantiv plural, acesta fiind distributiv. El desemnează o colecţie de lucruri privite ca o unitate; de pildă, *mulţime, armată, popor, roi.*

123 Unitate de măsură engleză însumînd douăsprezece duzini.

124 Reamintim că în cap. IV Locke a luat o poziţie hotărîtă, alături de Molineux, atribuind ideea de spaţiu mai curînd simţului tactil decît celui vizual.

125 Pentru Descartes întinderea nu e o calitate a spaţiului, ci spaţiul însuşi. Locke ţine şi aici să se situeze în afara cartezianismului. Cf. şi § 11 următor.

126 Ideea de infinit apare aici pentru prima oară în Eseu şi se înscrie ca o idee negativă.

127 Relativitatea noţiunii de loc apare deci deja în Eseu.

128 A se vedea nota precedentă. Toată discuţia care urmează este deosebit de interesantă din acest punct de vedere.

129 Bibliotecă la Oxford.

130 Pentru Descartes, am văzut, corpul este *res extensa* — în vreme ce sufletul este *res cogitans.* Locke rezistă mereu acestei asimilări idealiste.

131 Cartezienii adică se fac vinovaţi tocmai de confuzii în felul acelora pe care le denunţă la alţi filozofi.

132 Un spaţiu, insistă Locke tot pentru a-i combate pe cartezieni, poate să fie gol, adică să nu fie ocupat de nici un corp.

133 Mişcarea, după Locke, nu poate exista decît în spaţiu, dar spaţiul poate exista în afară de orice mişcare. Tot astfel, corpul nu poate exista fără întindere, dar întinderea poate exista fără să cuprindă vreun corp. De unde reiese ideea metafizică şi mecanicistă că mişcarea este o idee distinctă de spaţiu, tot aşa precum şi corpul este distinct de spaţiu.

134 În primul rînd, corpul are ca atribut esenţial soliditatea; acest atribut îi lipseşte întinderii.

135 În al doilea rînd, întinderea nu se poate separa în părţi ca un corp oarecare. Înţelegem că întinderea nu se poate fragmenta în elemente *discontinue.*

136 *Palmă,* în sensul de unitate de măsură. În textul original avem *foot* = picior, măsură ce există în Anglia.

137 În al treilea rînd, părţile spaţiului pur sînt imobile, în vreme ce corpurile sînt în mişcare. Argumentul lui Locke este următorul: un corp se mişcă în raport cu un alt corp fiindcă corpurile sînt separabile; tot astfel o parte a unui corp se mişcă în raport cu alte părţi ale aceluiaşi corp fiindcă partea se poate separa de corp. Părţile spaţiului fiind inseparabile, rezultă că ele sînt imobile.

138 „Părţi în afara altor părţi".

139 Tot astfel, nu sînt în drept să definesc întinderea ca ceva ce se compune din întinderi.

140 Locke îi are iarăşi în vedere pe cartezieni. Expunerea sa în această parte a Eseului are caracterul unei adevărate critici sistematice.
141 Prin eludare, Locke răspunde la o întrebare vicioasă, deoarece filozofia, chiar scolastică, nu creează privitor la un lucru alternativa substanţă-accident. S-ar putea bănui o inadvertenţă a lui Locke, dacă chestiunea nu ar reveni pe tapet la § 19 următor.
142 Pentru Descartes, există două substanţe: sufletul şi corpul, şi, uneori, o singură substanţă supremă (divinitatea); el nu înşiră nicăieri aceste trei elemente, aşa cum o presupune Locke aici, spre a le pune pe aceeaşi linie. Nu e mai puţin adevărat că, chiar prezentîndu-se în felul arătat de noi sau tocmai de aceea, teoria substanţei la Descartes este dintre cele mai obscure. Spinoza, după cum se ştie, crede că înlătură această confuzie, acordînd numai lui Dumnezeu *(sive natura)* demnitatea de substanţă şi înzestrînd această substanţă unică, ce există în sine şi prin sine, cu o infinitate de atribute dintre care numai două sînt accesibile intelectului nostru: atributul corporal şi atributul spiritual, adică întinderea şi gîndirea.
143 Definiţia aceasta a *accidentului* îi aparţine în totalitate lui Locke. Scolastica, inspirîndu-se de la Aristotel şi de la formularea aristotelicianului Porphyrius *(Isagoge,* V, 4 a 24), numea accident orice atribut al unui subiect care poate să dispară fără a provoca distrugerea subiectului (de pildă, muzicantul clădeşte o casă prin accident fiindcă nu aparţine esenţei lui — ci aceleia a arhitectului — să clădească). De altfel, în pasajul de faţă, Locke nu analizează critic conceptul de accident, ci pe acel de substanţă, ca suport al atributelor (esenţiale sau accidentale) ce aparţin subiectului.
144 Manava-Dharma-Sastra căruia i s-a zis şi Manu.
145 Este vorba aici de un locuitor autohton al Americii pe atunci supusă colonialismului britanic şi populată de oameni cărora li se spunea „indieni" sau „piei roşii".
146 După cum vom vedea, Locke argumentează aici în ipoteza că lumea corpurilor ar fi finită, iar că spaţiul este infinit de jur împrejurul lumii materiale.
147 Apropierea pe care o face Locke între spaţiul nemărginit şi durata veşnică o vom putea urmări mai temeinic în capitolul următor.
148 Argumentul pare să fie următorul: sau întinderea pură este vidă (în absenţa oricărui corp) dar reală, sau nu este întinsă; această de a doua ipoteză este absurdă.
149 „Marele abis".
150 Descartes, pentru a explica felul în care se poate concepe mişcarea în natură fără vid, uzează de artificiul unei înlocuiri în lanţ închis. Obiectul 1 ia locul obiectului 2, acesta ia locul obiectului 3 şi aşa mai departe, într-un şir în care obiectul ultim ia locul obiectului 1 de mai sus.
151 Deşi titlul apare ca un rezumativ al celor spuse mai înainte, Locke aduce acum un argument cu totul nou: avem ideea de *vacuum*; şi nu e cazul să ne întrebăm dacă se confundă cu ideea de *corp.*
152 Punîndu-i iarăşi aici în cauză pe cartezieni, Locke este autorul unei confuzii care a provocat o rezistenţă şi din partea editorului său francez, Coste. De fapt, Descartes şi şcoala sa proclamă în

perfect acord cu Locke că ideile de gust, miros etc., nu includ nici o idee de întindere.

153 Este de observat la sfîrşitul acestei lungi puneri în discuţie a filozofiei carteziene că Locke şi Descartes se apropie totuşi într-un punct ; într-adevăr, în *Principes*, II, 16, Descartes propune *extensiune* pentru a înlocui *întindere* : „Extensiunea spaţiului sau a locului interior nu este deosebită de extensiunea corpului".

154 Există la Locke un paralelism intern între conceptul de întindere şi cel de durată care poate fi urmărit cu interes încă de la început, deşi în cele expuse în capitolul de faţă Eseul se va lega cu precădere de aspecte proprii ale duratei şi timpului, iar analogia nu va fi studiată în fondul ei decît în cap. XV.

155 „Ştiu ce este dacă nu mă întrebi".

156 Pascal, într-un pasaj din opusculul său *De l'esprit géométrique* care nu pare să-i fi fost cunoscut lui Locke, face deja o rezervă analogă vorbind despre noţiunile ce nu se pot defini : „cele mai slabe sînt disertaţiile acelora care vor să definească aceste cuvinte primitive... Timpul este de acest fel. Cine îl va putea defini ? Şi ce nevoie este să o facem, adevărat fiind că toţi oamenii concep ce vrem să spunem vorbind despre timp fără să-l desemnăm mai îndeaproape ?" (Ed. Brunschv., p. 170).

157 Aceste considerente asupra dispariţiei duratei în somnul omului vor genera, la Locke, o ipoteză a idealităţii timpului. Trebuie să recunoaştem că de aici încolo Locke se desparte, cu o obstinaţie lipsită de orice prudenţă, de concepţia contemporanilor săi Newton şi Clarke pentru care timpul ar exista în el însuşi şi în afara gîndirii ca un mediu indefinit în care se desfăşoară evenimentele. În această privinţă, Locke putea să găsească o relativă înţelegere la Leibniz care declară că, dacă timpul nu există decît în cuget, totuşi „percepţiile noastre nu au nicicum o urmare atît de constantă şi de regulată încît să răspundă aceleia a timpului, care este un continuu uniform şi simplu, ca o linie dreaptă" (*Nouveaux Essais,* obiecţie adusă lui Locke la cartea a II-a, cap. XIV, § 16). Ceea ce înseamnă că Leibniz contestă că ideea de timp derivă din percepţie şi confirmă poziţia sa antisenzualistă, dar întru nimic că Leibniz nu este de acord cu Locke, împotriva lui Clarke, cu privire la caracterul ideal al timpului ; într-adevăr, iată cum conchide el în *5-e réponse à Clarke*, § 49 : „Oricine ar lua în considerare observaţiile mele ar înţelege că timpul nu poate fi decît un lucru ideal ; iar analogia timpului şi spaţiului ne va face să socotim că cel dintîi este tot atît de ideal ca şi cel de-al doilea". Cert este că, prin poziţia ce o ia, Locke deschide o portiţă idealismului agnostic al lui Kant pentru care timpul nu este decît o reprezentare necesară ce se află la baza oricărei intuiţii (Cf. *Critica raţiunii pure,* Estetica transcendentală, § 4).

158 A se vedea nota precedentă.

159 În perspectiva idealistă, care este aceea pe care a adoptat-o Locke cu privire la durată, succesiunea nu se poate oferi o dată cu timpul, dat fiind că cunoaşterea unei succesiuni se poate obţine fără ca să ieşim din prezent.

160 Din neatenţie, Locke a trecut de la considerarea unui lucru ce se mişcă în cerc la aceea a unui cerc ce se mişcă. Argumentarea sa rămîne însă valabilă.

161 Lanterna magică, dispozitiv pe care îl cunoşteau copiii de altădată, datorită căruia un cilindru ce se învîrtea cu o mişcare uniformă şi care era pictat în interior cu un şir de imagini ce apăreau succesiv în faţa ochilor producea iluzia care este şi la baza cinematografiei.

162 Adică se întîmplă că nu percepem succesiunea în mişcare.

163 Concepţia idealistă a lui Locke asupra timpului se afirmă mai cu tărie începînd cu acest paragraf.

164 Căci modificarea distanţei între corpuri este tocmai produsul mişcării.

165 Filozofia din epoca în care scrie Locke, inclusiv cartezianismul, consideră că raportul dintre timp şi durată este cam acelaşi ca raportul dintre spaţiu şi întindere. Descartes apropie timpul şi durata, cum apropie spaţiul şi întinderea. „Timpul — zice el (*Principes*, I, 57) —, pe care îl deosebim de durată, luată în genere, ...nu este nimic altceva decît un fel anumit în care gîndim durata". Leibniz, care ca şi Locke opune spaţiul şi întinderea, consideră opuse într-un mod analog timpul şi durata, aceasta din urmă fiind ordinea de succesiune a percepţiilor reale, iar timpul un oareoare continuu ideal (Cf. ed. Gerhardt. II, p. 379).

166 Adică, zice Locke, nu putem folosi o durată ca unitate pentru a măsura pe alta alăturată cum facem cu o întindere standard. Avem numai perioade constante în interiorul duratei reale. Timpul, atunci cînd nu se împarte în perioade, nu poate fi măsurat. Observaţia îşi va arăta efectele abia la § 21.

167 Perioadele constante ne sînt date de mişcarea aparentă a soarelui.

168 Dr. Thomas Burnet, *Theory of the Earth*. După Coste, această lucrare ar fi scrisă în limba latină şi intitulată *Telluris Theoria Sacra*.

169 νυχθήμερα este intervalul de timp de o zi şi o noapte pe care îl împărţim în douăzecişipatru de ore.

170 În ediţia engleză după care s-a lucrat prezenta traducere, paragraful acesta este notat cu nr. 25 şi toate paragrafele următoare pînă la sfîrşitul capitolului suportă din această cauză un decalaj corespunzător.

171 Biblia îi sugerează lui Locke că a existat un timp, înaintea facerii lumii, cînd nu exista încă nici soare, nici lună, nici pămînt. De altfel, la § 26 Locke va mărturisi că nu consideră opinia biblică obligatorie.

172 Trebuie să înţelegem că Locke se aşază aici în ipoteza pur teoretică după care, pentru a măsura intervalele de timp, nu avem la dispoziţie decît cadrane solare (care nu funcţionează decît la lumina zilei). El se întreabă cum ştim să apreciem că într-o noapte o lumînare a ars timp de o oră. Şi ne răspunde că procedăm prin *extrapolare*. Or, tot prin *extrapolări* socotim intervale de timp care nu au putut fi măsurate în mod real în trecut ; putem apoi concepe că aceste intervale vin aşezate cap în cap şi să formăm ideea unui timp trecut infinit de lung.

173 Senzualismul lui Locke se clădeşte deci într-o atmosferă idealistă în ce priveşte originea ideii de timp.

174 Printr-o extrapolare în viitor analogă cu aceea pe care am văzut-o că măsoară trecutul infinit (sau mai curînd indefinit).

175 Acest capitol împreună cu capitolul XVII, sînt de o importanţă capitală pentru desfăşurarea întregului sistem lockian. El pune în evidenţă şi greutăţile pe care le întîmpină Locke de pe urma interferenţelor concepţiilor sale materialiste cu puternice rămăşiţe idealiste. Într-adevăr, dacă spaţiul şi timpul sînt compuse din părţi, apoi aceste idei încetează de a fi simple; căci Locke a definit ideile simple acele idei din care orice compoziţie este absentă. Locke a cunoscut această obiecţie şi a răspuns că compoziţia pe care a avut-o în vedere definind ideile simple şi pe care acestea o exclud este aceea a mai multor idei deosebite, iar nu o compoziţie de părţi omogene cum este cazul pentru întindere. Răspunsul lui Locke este numai în mică parte valabil; căci este departe de orice minte de a putea concepe că o mică întindere efectivă pe care o percepem este o idee simplă şi întinderea indefinită, compusă dintr-o sumă de mici întinderi percepute sau concepute prin extrapolare, este tot o idee simplă. În realitate, latura idealistă a filozofiei lui Locke apare în modul cel mai clar ori de cîte ori operează astfel de extrapolări care nu mai datoresc nimic percepţiei, ci sînt obiecte de reflecţie, rupte de experienţă.

176 Despre extindere şi întindere a se vedea nota noastră nr. 153.

177 Locke adică spune că conceptul de spaţiu este echivoc prin faptul că se aplică atît unor succesiuni trecătoare cît şi unor relaţii permanente.

178 Unitate de măsură engleză, submultiplu al piciorului (foot) şi echivalentă cu 2,5 cm.

179 Locke nu pare să vadă consecinţa că Dumnezeu conceput ca umplînd întreg spaţiul lumii materiale infinite ar reprezenta punctul de trecere de la monoteismul creştin la panteism. Este tocmai ceea ce Spinoza înţelege prin *deus sive natura.*

180 Aluzia la Descartes este şi aici evidentă. „Nu este nimic ce numesc propriu-zis infinit, afară de ceea ce din toate părţile nu întîlneşte nici o limită, în care sens numai Dumnezeu e infinit. Cît despre lucrurile cărora numai sub o considerare oarecare nu le găsesc sfîrşit, precum ar fi întinderea spaţiilor imaginare, mulţimea numerelor, divizibilitatea părţilor cantităţilor şi altele de acelaşi fel, le numesc nedefinite iar nu infinite, căci ele nu sînt în toate privinţele fără sfîrşit şi fără limite". Descartes, *Meditaţii, Răspunsuri la primele obiecţii,* § 10.

181 În mod efectiv, lat. *durare* (a se întări, a se păstra, a suporta, a rezista şi, pe de altă parte, a continua, a dura) vine de la lat. *durus* (tare, aspru, compact).

182 În sensul luat aici de termenul *timp,* ar fi mai nimerit să vorbim de „moment" şi de „loc". Aceeaşi observaţie se acordă şi cu privire la cele expuse în §§ 6 şi 7 unde Locke face deosebirea netă între *timp* şi *moment,* aplicînd însă ambelor concepte aceeaşi denumire de *timp.* După cum se va vedea la § 9, Locke rezervă denumirea de *moment* celei mai mici părticele a duratei.

183 Adică în ceea ce am văzut că Locke numeşte, alături de Descartes, întinderea spaţiilor imaginare.

184 Locke își extinde acum analiza la subiecte capitale. În primul rînd, el arată că orice existență finită se caracterizează, față de simplul ei concept, printr-un loc și un timp.
185 Asupra caracterului de idei simple al spațiului și duratei, a se vedea nota noastră 175.
186 Veche măsură de lungime persană.
187 Este ceea ce se numește infinitul mare și infinitul mic.
188 Se poate deci susține, în conformitate cu concepția dominantă despre spațiu și durată în epoca în care a scris Locke, că orice punct din spațiul teoretic există în toate timpurile și că orice clipă este în întreg spațiul. A se vedea o mai bună exprimare a acestor puncte, în încheierea de la § 12. Asemenea analize speculative au în tot cazul meritul de a ne duce cu mintea foarte departe.
189 De unde rezultă că, în ochii lui Locke, timpul și spațiul au totuși o realitate care scapă gîndirii noastre și previziunilor acesteia.
190 Discuția asupra infinitului va fi reluată de Locke la cap. XVII.
191 Ideea de unitate și cea de multiplicitate pot avea caracterul de idei simple, așa cum definește Locke astfel de idei. Lucrul este însă discutabil în ce privește ideea de număr în genere ; și trebuie să luăm act de răspunsul lui Locke la obiecția ce i s-a adus că ceea ce este compus din părți nu poate fi simplu (a se vedea mai sus nota 175) pentru a lua în discuție chestiunea aceasta. Din acest punct de vedere al lui Locke, vom avea să considerăm (a se vedea mai jos § 5) că, spre exemplu, seria numerelor întregi este următoarea : 1, 1+1, 1+1+1, ..., etc. (notate prescurtat 1, 2, 3, ..., etc.), astfel că ele aliniază părți asemănătoare. Desigur, îi lăsăm cititorului latitudinea de a aprecia valabilitatea ce se poate acorda punctului de vedere susținut de Locke. Cu atît mai mult cu cît *Eseul* introduce o dificultate nouă la § 3 subliniind diferențierea numerelor unele față de altele care le acordă o adevărată independență.
192 În textul original : *score.*
193 Locke nu ia în considerare aici geometria analitică, știință nouă în timpul în care scria. Necesitatea de a aplica aritmetica și algebra geometriei, pentru a-i conferi acesteia o mai mare precizie, nu face decît să confirme și să întărească susținerea lui Locke.
194 Este iarăși vorba aici de autohtonii pe care i-au găsit europenii în America în prima fază a colonizării.
195 Populație indigenă din America.
196 Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil,* cap. XX, p. 397. (Nota lui John Locke).
197 Considerațiile acestea se referă la momentul în care în Anglia nu se introduseseră încă denumirile de *bilion, trilion* etc., pentru mii de milioane, mii de mii de milioane etc. Coste explică într-o notă a sa la pasajul pe care îl avem sub ochi cum au apărut aceste numărători, mai întîi în Franța.
198 După toate cîte s-au spus, rezultă că acest calificativ al lui Locke după care ideile de număr ar fi idei complexe nu este o concesie, ci o pură inconsecvență.
199 Adică pentru nouăsprezece și douăzeci.
200 Mai bine zis : *indefinit.*

201 De unde se poate vedea că toate cercetările pe care le întreprinde Locke, privitor la număr, ca şi la cele de durată sau de spaţiu, au drept scop ultim să-i asigure o perspectivă asupra infinitului.
202 Locke îşi propune să examineze din nou ideea de infinit, de data aceasta după ce a analizat şi ideea de număr, iar nu numai acele de spaţiu şi durată. Într-adevăr, el afirmă că infinitudinea este legată de cantitate, iar cantitatea este în primul rînd numerică şi numai în al doilea rînd ea se întemeiază pe părţi (spaţiale sau temporale) ale realului.
203 Ubicuitatea, faptul de a fi prezent pretutindeni în acelaşi timp.
204 Al întregului univers.
205 Este vorba deocamdată de vidul dintre corpuri pe care scolastica îl numeşte *vacuum disseminatum*.
206 Ceea ce susţine în definitiv Locke, revenind mereu la aceeaşi teză, este că nu există cu adevărat o lungime infinită, un *spaţiu infinit* (sau un timp infinit, sau un număr infinit), ci numai că există totdeauna o lungime mai mare decît o lungime dată, oricît de mare ar fi aceasta (şi la fel se întîmplă cu intervalele de timp şi cu numerele).
207 Dacă, cu alte cuvinte, un corp poate să se deplaseze în intervalul gol de spaţiu care îl separă de alt corp, el poate înainta şi în golul ce ar exista dincolo de limitele în care se află alte corpuri, dar în care se găseşte el însuşi în marginile lui ; astfel că poate înainta la infinit. De aici ideea de *infinitate a spaţiului*.
208 Cu rezerva pe care o formulăm în spiritul filozofiei lui Locke la nota 205.
209 Rezerva de mai sus este deci valabilă şi pentru durată.
210 La cap. XIV, *passim*.
211 De unde mai rezultă, ar putea adăuga Locke, că *albul, dulcele* etc., ar comporta un superlativ, pe cînd întinderea nu admite decît un comparativ (mai mare, mai mic, mai întins etc.).
212 Ideea aceasta îi e sugerată fără îndoială lui Locke de arta picturală. Dacă penelul suprapune unui cîmp alb un strat de alb puţin combinat cu negru, obţinem un cîmp gris.
213 Rezervele lui Locke de mai sus (a se vedea şi notele noastre precedente) sînt formulate în §§ 7 şi 8 atunci cînd se face deosebirea între ideea de *infinitate a spaţiului* (vezi nota 207) şi aceea de *spaţiu infinit* (nota 206).
214 *Înainte* şi *înapoi*. Bineînţeles, deosebirea făcută de Locke presupune că nu considerăm numerele decît în sensul pozitiv. Dacă privim o dreaptă ca infinită *a parte ante* şi *a parte post*, înseamnă totuşi că o considerăm ca pornind de la un punct de origine în două sensuri (unul pe care îl numesc pozitiv şi altul pe care îl numesc negativ). Teoria numerelor negative are tocmai la bază această facultate pe care o are un punct de a se îndepărta în cele două sensuri opuse plecînd de la o poziţie de origine. Locke nu-şi dă deci socoteală că considerarea unor lungimi în ambele sensuri implică în mod inevitabil o mlădiere corespunzătoare privitoare la teoria numerelor.
215 A se vedea nota noastră precedentă.
216 Acum Locke trece la o altă problemă, aceea a unor mărimi finite care sînt susceptibile de a fi împărţite la infinit. Filozoful englez

se gîndește în primul rînd la masele materiale finite și la putința ce am avea-o de a le secționa cu mintea fără iarăși ca să fim opriți undeva.

217 Paragraful 13 nu aduce nimic nou în raport cu cele precedente ; el este o reluare a celor expuse care capătă deodată un caracter de polemică.

218 În acest pasaj din Locke putem găsi originea celor două concepte atunci încă incomplet dezvoltate de *infinit actual* și de *infinit potențial*. În ochii lui Locke nu există decît un infinit pur negativ, și pe acest temei combate el cartezianismul pentru care infinitul potențial nici nu merită denumirea de infinit, ci pe aceea de indefinit, adevăratul infinit avînd un caracter absolut și chiar de anterioritate față de finit. În această privință Descartes va scrie (*Lettre à Clercelier*, Ed. Adam et Tannery, V, 356) : „Nu mă servesc niciodată de cuvîntul de infinit pentru a desemna ceva ce numai nu are sfîrșit, ceva ce este negativ și căruia îi aplic denumirea de indefinit, ci pentru a semnifica un lucru real, care este incomparabil mai mare decît toate acele lucruri care au un sfîrșit". Locke va face totuși o excepție mai tîrziu (§ 17) atribuind divinității o infinitate actuală.

219 Dubla negație fiind ceva pozitiv. Dar, completează Locke, capătul unui corp (vîrful unei penițe de pildă) nu are un caracter negativ ; dimpotrivă, extremitatea sau suprafața care limitează un corp material este tot atît de pozitivă ca și corpul astfel mărginit.

220 Față de durată, sfîrșitul este un moment (ultimul), deci ceva pozitiv, iar începutul iarăși un moment (primul) și deci ceva tot atît de pozitiv.

221 Ideea de infinit este deci pozitivă în măsura, ne sugerează Locke, în care ideea infinitului potențial este pozitivă. Aceasta se poate spune atît despre spațiul infinit cît și despre timpul infinit sau despre numărul infinit. Chiar dacă există o ființă actual infinită (Dumnezeu), nu putem să ne facem o idee pozitivă despre ea.

222 La scolastici, punct fix și permanent.

223 Aici Locke întrunește concepțiile sale despre infinitul mare și infinitul mic.

224 Ca și în alte cazuri, Locke repetă aici un titlu care a mai servit (la § 15). Paragraful prezent nu este decît un rezumat al analizei ce precedă ; Locke îi dă relief printr-un citat ținut în rezervă pînă la urmă.

225 „Țăranul așteaptă ca pîrîul să se scurgă ; dar apa repede curge și va curge mereu în veacuri" (H o r a ț i u, *Epistole*, lib. I, Ep. II, v. 42).

226 Toate acestea au fost arătate de Locke la cap. XIV, în special la § 19.

227 Aluzie la panteiștii, reprezentați în vremea lui Locke prin Spinoza și școala sa.

228 Modurile simple sînt îmbinări de idei simple ; infinitatea este un astfel de mod, dar vom vedea că mai sînt și altele. Se va observa însă în cursul capitolului că Locke apără cu greu hotarul dintre modurile simple și cele complexe.

229 Titlul nu corespunde. În prezentul paragraf Locke se ocupă despre modurile simple în genere.

230 Abia acum tratează Locke despre modurile de mişcare.
231 În limba engleză : *answer*. Ar fi fost mai exact să traducem liber prin : *se constituie cu ajutorul...*
232 Locke a abordat deja în fond, după cum s-a observat desigur, problema valorii practice şi a caracterului social al limbajului.
233 Aici Locke revine asupra unor puncte deja văzute mai sus (capitolele IX—XI).
234 Percepţia este definită aici de Locke ca o funcţie în legătură cu senzaţiile. Pentru alte definiţii a se vedea mai înainte, de pildă cartea a II-a, cap. I, § 9.
235 Cap. I, §§ 15 şi 16.
236 A se vedea cartea a IV-a.
237 După Locke, dacă gîndirea ar fi esenţa sufletului, ea ar fi inseparabilă de acesta. Dar ea este cînd actuală, cînd potenţială sufletului ; prin urmare, este actul acestuia.
238 Teza o recunoaştem ; a făcut obiectul cap. VII, §§ 1—6, unde plăcerea şi durerea sînt deja prezentate ca idei simple ce ne vin prin senzaţie şi prin reflecţie.
239 Care nu este pentru Locke altceva decît tocmai reflecţia.
240 Locke ne arată şi prin această exprimare că se menţine metodic cu toată consecvenţa la analiza psihologică a faptelor, tot restul apărîndu-i ca secundar şi de natură să reţină atenţia numai în mod temporar.
241 Atitudinea aceasta a lui Locke este antiidealistă. Pentru idealişti, într-adevăr, ***binele*** şi ***răul*** sînt categorii absolute. La paragraful următor (§ 3) nu regăsim aceeaşi răsturnare, atît de clar exprimată, care avea să fie foarte des folosită de succesorii lui Locke ; dimpotrivă, ni se spune că binele şi răul „dau naştere" plăcerii şi durerii.
242 În originalul englez avem : *desire.*
243 În originalul englez este : *joy.*
244 Avem aici consideraţii asupra psihologiei ingratitudinii. Locke nu atinge această problemă decît în treacăt, după cum şi declară.
245 Capitolul de o lungime neobişnuită la Locke, pune în discuţie problema libertăţii omului. Fineţea analizei, de care s-a pomenit în studiul nostru introductiv, nu împiedică însă, după cum se va putea observa, puternice devieri idealiste.
246 Termenul putere *(power)* trebuie înţeles aproape în sensul aristotelic de ceea ce poate deveni act, de ceea ce este virtual, în opoziţie cu actualul. Puterea este posibilul închis în lucruri.
247 Aceste două aspecte (activ şi pasiv) derivă din filozofia lui Aristotel. Idealistul Thomas Reid *(Essays on active powers*, I, cap. III) a criticat conceptul de „passive power" la Locke, pretinzînd că *puterea (power)* implică totdeauna o idee de activitate. Prin aceasta însă Reid este acela care se îndepărtează de sensul clasic.
248 Vezi ultimele două note.
249 Spre exemplificare, Locke ar putea să se inspire din Aristotel care arată că din orice materie nu poţi face orice, de pildă că nu putem construi un ferăstrău din cîlţi, ci numai din fier.
250 Adică despre ceea ce condiţionează trecerea de la repaus la mişcare. Pentru o mai completă explicare a se vedea continuarea în textul lui Locke.

251 Locke susţine deci că în cazul de faţă reflecţia (experienţa internă) ne este de mai mare ajutor pentru a stabili lucrurile decît percepţia (experienţa externă). Drept care va studia în primul rînd puterea pe care o avem de a evoca un gînd sau de a ne întoarce cugetul în altă parte. Modelul puterii va fi aşadar *voinţa*, puterea de a comanda actele noastre, şi *intelectul*, puterea de a percepe.
252 Locke ne explică acum de ce a ales termenul de *putere* şi nu acel de *facultate* pentru a califica voinţa şi intelectul.
253 Locke consideră în mod metafizic una ca fiind opusă celeilalte, şi necesitatea ţărmuind libertatea.
254 Locke va susţine aşadar că libertatea există acolo unde nu e constrîngere, teză eminamente în legătură cu libertăţile revendicate de burghezie pe tărîm social, iar nu cu libertatea morală. Asupra acţiunii voluntare de care pomeneşte Locke la sfîrşitul frazei se va discuta mai departe.
255 Chorea, boală cunoscută în medicina romînă după numele ei popular francez *danse de Saint-Guy*. Boală a sistemului nervos caracterizată prin contracţiuni musculare involuntare ce persistă în timpul repausului şi printr-o necoordonare în mişcările voluntare.
256 *Stocks* era un cadru mobil de lemn în care se blocau membrele infractorilor pedepsiţi în acest fel în timpul orînduirii feudale în Anglia.
257 Contrarul necesităţii este întîmplarea.
258 În mod vizibil, Locke pune aici în cauză faimoasa *libertate de indiferenţă* care presupune că voinţa determină faptele noastre fără ca ea să fie determinată de ceva, la rîndul ei. Pentru a zdruncina definitiv această teorie, care nu este adoptată nici măcar de toate şcolile idealiste, Locke desparte voinţa de libertate. A se vedea în această privinţă şi studiul nostru introductiv, p. XXXVIII, şi urm.
259 Despre voinţă şi voliţiune a se vedea mai sus § 5, dar şi mai departe la § 28.
260 Exprimarea este ironică.
261 Separarea aceasta a voinţei şi a intelectului asupra căreia Locke insistă atît de mult va juca un rol însemnat în filozofie, mai ales în secolul al XIX-lea la anumiţi idealişti printre care Schopenhauer. Şi s-ar cuveni să o studiem mai îndeaproape dacă ar fi să atribuim lui Locke paternitatea acestei idei. Dar ea există deja la Descartes *(Meditations)*, care arată cum voinţa, venind din alt izvor decît intelectul şi depăşindu-l, se află la originea erorilor pe care le săvîrşeşte cunoaşterea noastră. Şi notăm că, în acest sens, voinţa nu e în nici un chip un concept etic. La Locke nu mai descoperim decît o rămăşiţă a acestei poziţii carteziene care pare că oglindeşte în primul rînd tendinţa lui Locke, de bună seamă ea însăşi idealistă, de a „substanţializa" psihicul şi dificultăţile de neînvins pe care le întîlneşte atunci cînd îşi propune să-i fixeze în sistemul său senzualist o activitate creatoare. Pentru filozoful englez, într-adevăr, intelectul este mereu descris ca o putere al cărei rol se mărgineşte în a scruta realitatea interioară în paralelă cu percepţia care prinde în senzaţii realitatea externă (de unde experienţa internă faţă de experienţa externă). În asemenea condiţii, intelectul avînd o funcţie limitată şi oarecum de pasivitate, nu mai era susceptibil de a îmbrăca aparenţa unei substanţe cugetătoare şi nu

poate explica acţiunea spiritului ; această acţiune îi revine voinţei care pune mintea în mişcare, precum şi corpul (a se vedea justificarea punctului nostru de vedere la § 5).

262 Ironiile lui Locke la adresa facultăţilor, aşa cum apăreau în scolastică, sînt cu totul justificate. A se vedea şi studiul nostru introductiv, unde observăm că Locke înlocuieşte termenul de *facultate* prin acel de *putere* şi că încearcă să împiedice ca noul termen să se împodobească cu înţelesurile abuzive pe care le-a deţinut cel dintîi.

263 Locke va aborda acum procesul acţiunii omeneşti dintr-un nou punct de vedere. El va căuta să explice deliberarea înaintea executării. Este deliberarea un produs al intelectului sau un produs al voinţei ? Se va observa că Locke continuă să se afle în dificultate de pe urma imposibilităţii de a explica cum se condiţionează şi se produce mişcarea într-o lume pe care mecanicismul său are tendinţa de a o considera inertă, lipsită de putinţa de automişcare.

264 Aluzia este referitoare la Malebranche.

265 Locke, potrivit metodei sale generale de analiză psihologică, face deci apel aici tot la un factor psihic. Îi rămîne totuşi să explice dacă activitatea psihică se manifestă în absenţa oricărei orientări, orientare care determină în ultimă instanţă înţelegerea procesului. Deliberarea subordonînd-o neliniştei, iar neliniştea unei tulburări a minţii sau unei dureri corporale (ceea ce revine la acelaşi lucru), Locke nu face pasul decisiv în legătură cu un fenomen obiectiv ; în cele din urmă (§ 34), va face să intervină făptura noastră aşa cum a fost plămădită de Dumnezeu.

266 *Biblie*, Proverbul XIII, 12.

267 Locke, fără a ne preveni, uzează aici de o exemplificare, evocînd-o pe Rahel, *Geneză*, XXX, 1.

268 Corintienii, VII, 9.

269 „Văd lucrurile bune şi le aprob, dar le urmez pe cele rele“ (O v i d i u, *Metamorfoze*, cartea a VII-a, vers. 20—21).

270 Aceste vederi Holbach le va perfecţiona peste un secol pentru a dovedi că religia nu stă la baza moralei, că perspectiva vieţii viitoare nu este ceea ce ne poate împinge la virtute. Teoria lui Locke asupra celui mai mare bine absent conţine în mod indiscutabil virtualităţi preţioase în acest sens.

271 Corintieni, II, 9.

272 Locke combate în acest punct idealismul în sensul în care acesta subordonează fericirea şi nenorocirea binelui şi răului. Dar răsturnarea este pur verbală.

273 *Epicurean* este luat aici într-un sens denaturat, de om ce urmăreşte plăcerile simţurilor.

274 A se vedea nota noastră 270.

275 Deliberarea, cîntărirea mobilurilor ce ne determină la acţiune, reprezintă adevărata libertate. Cu aceasta Locke pune bazele teoriei libertăţii în concepţia sa.

276 Ceea ce nu înseamnă, completează Locke, că indiferenţa nu poate fi o condiţie a libertăţii noastre.

277 Argumentul restabileşte legătura pierdută dintre intelect şi voinţă şi este următorul: pretind că intelectul (judecata) determină voinţa ; căci altcum ar însemna că acţionez în vederea unui scop pe care mintea mea nu-l urmăreşte.
278 Această prezentare are o asemănare izbitoare cu punctul de vedere leibnizian după care dintre toate posibilităţile Dumnezeu o alege pe cea mai bună. Leibniz să fi construit această teorie esenţială sistemului său sub influenţa lui Locke ? Ori cum ar fi, el adnotează în *Nouveaux Essais* unele pasaje ale lui Locke în legătură cu această problemă şi îşi manifestă satisfacţia. De pildă la § 13 al cap. de faţă Leibniz observă între altele : „Dar Dumnezeu alege în deplină libertate, deşi este determinat să aleagă ce este mai bun". Iar la paragraful la care ne aflăm (§ 49), Leibniz, faţă de afirmaţia lui Locke că Dumnezeu însuşi nu ar putea alege ceea ce nu este bun, adaugă : „Sînt atît de convins de acest adevăr, încît socot că am cădea într-o vină mare dacă ne-am îndoi de el, căci prin aceasta am deroga la bunătatea divinităţii, la înţelepciunea sa şi la celelalte perfecţii infinite".
279 Bineînţeles, ar trebui să presupunem cu Locke că nebunii făptuiesc la întîmplare, că nu sînt determinaţi prin nimic în actele lor.
280 Adică unilaterale.
281 În originalul englez : *any relish.*
282 În faţa cuiva pe care-l respectăm sau de reacţiunea căruia ne e frică, ne controlăm mai mult atitudinea decît dacă sîntem singuri.
283 În frazele următoare, găsim un rezumat în cîteva propoziţii, ale celor susţinute mai înainte de Locke în legătură cu problema libertăţii şi, în primul rînd, cu faza deliberării care se situează înaintea actului voluntar.
284 În Franţa reîncepuseră persecuţiile bisericii catolice împotriva minorităţilor protestante. La 1785 catolicii obţin de la Ludovic al XIV-lea revocarea Edictului de la Nantes care era un statut de toleranţă pentru hughenoţi.
285 „Nevoia îndeamnă la lucruri ruşinoase".
286 A se vedea nota 270.
287 Paragraful prezent deschide un nou subcapitol.
288 La § 58.
289 În acelaşi sens vorbeşte Montaigne : „Dacă durerea de cap ar veni înainte de beţie, ne-am păzi de prea multă băutură ; însă plăcerea, spre a ne înşela, păşeşte înainte şi ne ascunde urmările" *(Eseu,* cart. I, cap. XXXVIII).
290 În original avem : „God cannot make those happy he designs to be so".
291 Locke este bine inspirat cînd formulează acest precept care sintetizează cum nu se poate mai bine felul său de a privi problema libertăţii.
292 Pentru Locke, practica nu este decît obiceiul.
293 Locke reia aici faimosul „pariu" al lui Pascal. „Să punem în cumpănă cîştigul şi pierderea dacă susţinem că Dumnezeu este. Să cîntărim ambele cazuri : dacă cîştigi, apoi cîştigi totul ; dar dacă

pierzi, nu pierzi nimic". Pascal, *Pensées*, ed. Brunschv., sect. III, nr. 233.

294 Cele trei paragrafe, care urmează şi care constituie sfîrşitul capitolului XXI, sînt un adaos pe care Locke îl introduce în a doua ediţie a *Eseului*. Acest adaos nu schimbă întru nimic vederile exprimate pînă aici, dar le completează în sensul că Locke examinează mai în adîncime momentul deliberării, ceea ce îl duce la o cercetare mai atentă a libertăţii de indiferenţă despre care nu a pomenit pînă acum, tratînd despre ea numai în mod indirect.

295 Locke vrea să spună că mintea (mai precis : intelectul) indică în ce fel putem acţiona sau nu acţiona într-o împrejurare dată ; voinţa, pe de altă parte, ne îndreaptă spre una dintre aceste acţiuni. Problema gravă care se pune în faţa lui Locke este de a şti cînd alegem, cum alegem şi cine alege (intelectul sau voinţa) ? După cum vom vedea, procedînd astfel, Locke îşi creează un şir întreg de dificultăţi peste care trece cu seninătate, mulţumindu-se să indice dorinţa, factor exterior şi pura rezultantă a judecăţii (ceea ce recunoaşte şi Locke), ca adevăratul motor al acţiunilor noastre.

296 Cu alte cuvinte, ceea ce pentru Locke trezeşte dorinţa este răul căruia voim să ne sustragem, iar nu binele pe care tindem să-l obţinem. Fericirea nu este decît o eliberare de durere. Acest aspect al filozofiei morale a lui Locke, care a apărut în mai multe rînduri (deşi sporadic) în corpul capitolului, împinge la pesimism. Locke se află aici pe linia care duce de la Hobbes la kantienii Schopenhauer sau Eduard von Hartmann.

297 Libertatea presupune o voinţă determinată numai de dorinţele proprii ale omului. Adoptînd această poziţie, Locke îşi propune şi izbuteşte să înlăture conceptul libertăţii în sensul idealist al acţiunii indiferente.

298 Declaraţia că judecata datorată intelectului precede *imediat* actului voluntar este dintre cele mai preţioase. Dar legătura reală şi efectivă între judecată şi voinţă îi scapă o dată mai mult lui Locke.

299 Indiferenţa nu poate consta în simpla diferare a actului, de vreme ce recunoaştem, alături de Locke, că deliberarea, stadiu activ şi nu neutru ce intră în alcătuirea actului voluntar, presupune o amînare, o suspensie a execuţiei. Trebuie deci să înţelegem că Locke nu face aici nici o concesie, nici măcar aparentă, punctului de vedere advers, idealist. Atît timp cît nu decid că-mi voi mişca mîna sau că o voi lăsa în repaus, eu nu deliberez ; nu are nici un sens să afirm că *indiferenţa* este premergătoare *acţiunii voluntare* întrucît voinţa nu se exercită încă în nici un fel şi nu ordonă în nici o direcţie ; voinţa este absentă, ceea ce nu este totuna cu voinţa indiferentă, împerecherea fiind absurdă.

300 Cap. XXI, § 4.

301 Adică în unele cazuri subiectul este activ, iar în altele pasiv. În raport cu el, va declara Locke, voi fi mai întemeiat să le numesc pe cele dintîi acţiuni, iar pe cele din urmă pasiuni.

302 Este cazul de pildă al unei bile de pe un biliard care nu va avea capacitatea să se mişte fără intervenţia unui agent extern şi nici să comunice prin simpla ei putere vreo mişcare unei alte bile de pe biliard.

303 După cum se va vedea ceva mai jos, a percepe nu este decît în aparenţă o acţiune ; în realitate, a percepe înseamnă, după Locke, a *primi* o percepţie.
304 Bineînţeles, deşi Locke numeşte deodată aceste idei, *idei primare şi originare*, asta nu înseamnă că revine la ideile înnăscute. Ar fi fost preferabil să le numească pînă la sfîrşit *idei simple*.
305 Cei doi termeni noi despre care vorbeşte Locke sînt : perceptivitatea şi motivitatea. Ei nu au făcut carieră în filozofie.
306 Locke consideră că mişcarea este o idee simplă la baza culorilor, a sunetelor, a gusturilor etc. Teoria îşi găseşte confirmarea în lucrările de mai tîrziu din domeniul opticii şi al acusticii care studiază culorile şi sunetele ca vibraţii.
307 Definiţia modurilor mixte se găseşte la cap. XII, § 5. Reamintim că modurile sînt, pentru Locke, acele idei complexe care nu includ presupunerea că subzistă prin ele însele, fiind dependente de substanţe. Modurile pot fi simple, atunci cînd nu sînt decît combinaţii de idei simple de aceeaşi specie, sau mixte în cazul în care sînt compuşi ai unor idei simple de specie deosebită. Mintea rămîne pasivă cînd primeşte idei simple ; dar ea devine activă pentru a alcătui diferite combinaţii. Cu teoria modurilor, Locke se îndepărtează din ce în ce mai mult de senzualismul radical ; dar el rupe şi orice legătură certă între actul de cunoaştere şi realitatea obiectivă.
308 Prin aşa-zisul „contract social" care ar fi intervenit, pentru Locke cît şi pentru Hobbes, într-un moment istoric care l-ar fi găsit pe om trăind izolat. Ceea ce urmează în fraza pe care o avem sub ochi este absurd ; ideile despre legăturile sociale ar fi preexistat oricărei societăţi omeneşti.
309 Introducînd fenomenul de limbă, Locke anticipează asupra acelor tratate în cartea a III-a unde explicaţiile ce le dă aici se potrivesc mai bine.
310 Legătura cu practica este aici destul de vag indicată ; o mai mare precizare urmează în paragrafele viitoare.
311 *Ostracismul*, practică la greci prin care un cetăţean era surghiunit timp de zece ani.
312 *Proscripţia*, la romani, punerea unui cetăţean în afara legii.
313 Locke dă aici ideii de *putere* un sens nou.
314 Posibilitatea de a vorbi liber şi răspicat, fără a-şi ascunde gîndul.
315 Termenul de contemplare este luat de Locke într-un sens special care implică un efort de atenţie din partea subiectului. A se vedea cap. XIX, § 1.
316 „Mod de a opera".
317 Se remarcă, pe baza acestei enumerări care nu pomeneşte de ştiinţele naturii corporale, în ce domenii socoate Locke că se formează de preferinţă modurile mixte.
318 Ideea de *substanţă* există deja la filozofii greci din antichitate şi Locke înţelege să o examineze în cadrul propriului său sistem. Am constatat însă (cartea a II-a, cap. XIII, note) şi vom mai vedea că ar fi fost mai nimerit ca Locke să renunţe la ea. Într-adevăr, de vreme ce omul nu poate să contemple substanţele decît prin manifestările lor în simţuri, adică prin totalitatea calităţilor

ce le prezintă, iar nu în sinea lor, concluzia firească va fi că noi nu avem despre substanţa propriu-zisă nici o idee clară. Totuşi, vom vedea că Locke crede că poate deosebi două feluri de substanţe (spirituală şi corporală) şi astfel el se apropie de dualismul cartezian.

319 Denumirea de „accidente", după concepţia dominantă între scolastici, nu convine tuturor însuşirilor unei substanţe. Acele însuşiri care apar ca inseparabile de substanţă constituie, după acea concepţie, esenţa şi propriul, în timp ce accidentele sînt tocmai separabile (precum calitatea *de a fi îmbrăcat în alb* atribuită lui Socrate). Cf. şi nota noastră nr. 143.

320 Manava-Dharma-Sastra la care Locke a făcut o primă aluzie în cartea a II-a, cap. XIII, § 19.

321 În fond, argumentul lui Locke nu este de natură să confirme existenţa unei substanţe spirituale. El se poate exprima în felul următor : nu avem nici o idee clară despre o substanţă spirituală ; dar trebuie să recunoaştem că nu avem de asemenea nici o idee clară despre vreo substanţă corporală ; dacă totuşi susţinem că substanţa corporală există, nu avem nici un motiv să refuzăm să spunem tot aşa şi despre substanţa spirituală. — O completare a ceea ce este expus aici, aflăm mai jos la § 15.

322 Definiţia aceasta ne-o aminteşte pe aceea dată de Spinoza substanţei (în *Etica,* definiţia a III-a) : „Prin substanţă înţeleg ceea ce există în sine şi este conceput prin sine ; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie format" (în traducerea romînească apărută la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 39).

323 În textul original aflăm : *And why ?*

324 Cf. pentru calităţi secundare, cap. VIII de mai sus.

325 Ar fi trebuit completat titlul în sensul că Locke vorbeşte în paragraful de faţă numai de proprietăţile substanţelor *corporale,* iar nu şi de cele ale substanţelor spirituale.

326 Amestec de acid nitric şi de acid clorhidric de care se foloseau alchimiştii pentru a dizolva aurul.

327 Despre calităţi secundare a se vedea cartea a II-a, cap. VIII.

328 Adică avem un mănunchi de atribute legate de fiecare substanţă.

329 Concepţia mecanicistă şi metafizică a lui Locke despre lume îl conduce să caute izvorul mişcării în afara naturii corporale. Deşi considerarea materiei sub aspect inert şi pasiv derivă posibilitatea idealismului obiectiv sau subiectiv, Holbach va arăta poate cel dintîi cu folos că mişcarea ne este dată o dată cu materia, ca o proprietate primordială a acesteia.

330 Pentru Locke, corpul nu are nici proprietatea de gîndire, nici acea a motivităţii.

331 În sensul că Dumnezeu nu s-ar mişca dintr-un loc în altul, iar nu că nu ar avea proprietatea de a mişca lucrurile de la locul lor.

332 Fizica modernă nu-şi pune aici probleme de natură cauzală. Se admite că coeziunea este însăşi cauza datorită căreia moleculele corpurilor omogene sînt menţinute întrunite şi datorită căreia ele rezistă sforţărilor de a le separa.

333 Cînd avem a face cu două corpuri eterogene puse în contact sau cu două corpuri din aceeaşi materie atunci cînd suprafeţele lor şlefuite sînt aplicate una pe cealaltă, fizica modernă nu mai vorbeşte de coeziune, ci de adeziune.
334 Iarăşi vedem că Locke se află în dificultatea de a concepe mişcarea, fiindcă o separă de corpuri.
335 Mai sus, a se vedea nota 305, Locke a denumit *motivitate* această putere de a mişca.
336 Aceeaşi teorie este deja dezvoltată în cartea a II-a, cap. XXI, § 4.
337 Mai sus, §§ 19, 20 şi 21.
338 Concepţie că ceea ce este finit nu poate fi totodată infinit.
339 Că materia e lipsită de gîndire este o premisă idealistă mereu prezentă în filozofia lui Locke.
340 Locke va pretinde (§§ 33, 34 şi 35) că ideea de Dumnezeu este fondată pe ideea simplă de infinitate. Problema existenţei lui Dumnezeu Locke o va examina în mai multe rînduri, dar într-un spirit necritic pe care îl vom remarca şi atunci cînd, în cartea a IV-a, *Eseul* va aborda chestiunea în fond.
341 Cap. XI, § 6 şi urm.
342 În originalul englez (ediţia a VI-a) s-a trecut: „degrees of extent" ; în ediţiile anterioare, chiar şi a IV-a, avem: „degrees or extent" ; traducerea noastră a menţinut prima formă: „Deoarece gradele sau întinderea...".
343 Locke nu-şi pune aici întrebarea de a şti ce este spiritul nostru finit, ci se preocupă de contactul nostru cu alte spirite mai desăvîrşite decît al nostru.
344 Colectivele totuşi se deosebesc de distributive, întrucît în noţiunea de *om* deosebesc *oameni*, pe cîtă vreme în acea de *armată* nu deosebesc *armate*, ci soldaţi. Locke se va corecta în parte în paragraful următor (§ 3), dar va pune accentul pe caracterul de mulţime artificială a colectivelor, iar nu pe natura lor nedivizǎ sau nedistributivă.
345 Relaţia este privită de Locke în înţelesul aristotelic care face din relaţie una dintre opoziţiile dintre termeni, iar nu în sensul de relaţie propoziţională. Şi totuşi, în corpul capitolului, Locke va avea meritul de a se îndrepta (în mod mai mult involuntar) înspre o concepţie ce nu se va dezvolta decît aproape de timpurile noastre şi potrivit căreia se deosebeşte în propoziţii relaţia de inherenţă (sau de apartenenţă) ; astfel, „Caius este soţul Semproniei" va reprezenta o propoziţie de relaţie, în vreme ce „Caius este alb" rămîne o propoziţie de inherenţă ; o propoziţie de acest de-al doilea tip exprimă un fel de a fi al subiectului. Unii filozofi din vremurile noastre admit că, în fond, toate propoziţiile sînt de relaţie ; după cum se va vedea, Locke împărtăşeşte această părere.
346 În originalul englez avem: *„relatives"* şi *„related"* pe care i-am tradus respectiv prin *„termeni corelaţi"* şi *„subiectele relatate"*.
347 Cf. cap. XXVI, §§ 4 şi 6 şi cap. XXVIII, § 1.
348 Adică avem o relaţie de familie, de serviciu, de inegalitate etc. ; pe de altă parte paternitatea, filiaţiunea etc.

349 Casoarul este o pasăre originară din Australia şi din Noua Guinee, avînd oarecare asemănare cu struţul. Două exemplare din această speţă se puteau vedea, în vremea lui Locke, în parcul de lîngă palatul regal St. James din Londra.

350 În capitolul de faţă Locke va mai trata şi despre relaţiile de timp, de loc şi de întindere, va examina aceste noţiuni dintr-un punct de vedere relaţional, adică timpul în care s-a produs un eveniment în raport cu un alt timp care îl cuprinde pe cel dintîi.

351 Locke continuă să profeseze că, în natură, există lucruri-agent şi lucruri-pacient.

352 În originalul englez: *„making"*.

353 A se vedea despre spaţiu şi timp ca moduri, cartea a II-a, cap. XIII, XIV şi XV.

354 Adică faţă de durata unei revoluţii solare.

355 Leibniz, care ia cunoştinţă de opera lui Locke imediat ce aceasta este tradusă în limba franceză de către Coste şi o adnotează, va prelucra şi aceste date despre identitate. Cu această ocazie el va emite faimoasa sa teorie idealistă despre identitatea indiscernabililor. Pasajul pe care îl avem sub ochi este adnotat de Leibniz în felul următor: „Este nevoie totdeauna ca, în afară de deosebirea de timp şi de loc, să existe un *principiu intern de distincţie*; şi deşi există mai multe lucruri de o aceeaşi specie, este totuşi adevărat că ele nu sînt întru totul asemănătoare. Astfel, deşi timpul şi locul (adică raportul în afară) ne slujesc spre a deosebi obiectele pe care nu le putem distinge prea uşor în ele însele, lucrurile sînt totuşi discernabile în sine". Acest principiu intern de individuaţiune se află la temelia monadismului leibnizian; el îi permite filozofului idealist german să susţină că „noţiunea de atom este himerică şi nu provine decît din concepţiile incomplete ale oamenilor". Locke este departe, după cum se vede, de a sprijini un astfel de punct de vedere şi nu e întru nimic răspunzător de turnura pe care i-o dă Leibniz; pentru el este lămurit că două lucruri diferite în timp şi în spaţiu sînt deosebite şi că nelămurirea îşi are originea „în puţina grijă şi atenţie care se acordă de obicei în dobîndirea unor noţiuni precise despre lucrurile cărora le este atribuită". S-ar părea că Locke îl vizează aici pe Leibniz a cărui operă *Nouveaux Essais sur l'Entendement* rămăsese în manuscris.

356 În textul englez avem: „of one and more". De pe urma faptului că Locke nu foloseşte opoziţia clasică, nu am tradus nici noi prin „dintre unu şi multiplu".

357 Trebuie să înţelegem, pe baza contextului, că Locke are aici în vedere fapte sau existenţe care iau locul unul altuia.

358 Principiul de individuaţiune, în jurul căruia se vor opune filozofia lui Locke şi a lui Leibniz, este de provenienţă scolastică; îl întîlnim la Averroes ca şi la Goglenius sau la Thomas din Aquino. El face ca un obiect singular să aibă, pe lîngă caractere specifice, o existenţă proprie, concretă, care îl deosebeşte de orice alt obiect singular; el face ca un individ să difere de orice alt individ cît de asemănător.

359 Pentru Locke, caracteristicile de mai sus nu se aplică deci ființelor vii. Modificînd masa unui corp material lipsit de viață, îi schimbăm identitatea ; adăugînd ceva unui corp viu sau scoțîndu-i ceva, nu îi alterăm întru nimic individualitatea. Individualitatea apare propriu-zis cu plantele, dar este mai consistentă la animal și încă mai consistentă la om, găsindu-și expresia cea mai deplină în identitatea de persoană.

360 Locke va susține că identitatea o conferim noi printr-o idee ce capătă o denumire.

361 Cavalerul Temple, *Memorii*, p. 66, carte editată în Olanda în anul 1692.

362 Mauriciu de Nassau.

363 Traducem frazele ce se găsesc în textul original în limba franceză, interpunînd și traducerile directe din limba engleză : „De unde vii ?" El răspunse : „De la Marinnan". Prințul : „Al cui ești ?" Papagalul : „Al unui portughez". Prințul : „Ce treabă faci acolo ?" Papagalul : „Păzesc găinile". Prințul rîse și îl întrebă : „Dumneata păzești găinile ?" Papagalul răspunse : „Da, eu, și știu să fac lucrurile cum trebuie".

364 Vorbind despre un „eu" în paragraful ce urmează și în cele învecinate, Locke abordează subiectivismul sub un aspect care se împacă cu greu cu empirismul senzualist ce stă la baza tratatului său.

365 Este drept că Descartes și școala sa contestau, împreună cu scolasticii, că animalele posedă un suflet imaterial, temîndu-se că vor trebui astfel să le introducă în rîndul ființelor cugetătoare ; dar, menținîndu-se într-o ambianță creștină, ei legau mai cu seamă sufletul de nemurire și rezervau sufletul, acordîndu-i viața de apoi, numai omului.

366 Reamintim că prin spirite animale, Descartes și succesorii săi, dar și Francis Bacon, înțeleg o substanță pur materială *„quae nobis communis est cum brutis"* (Bacon, *De Augm.*, IV, 3).

367 Origene susținea că sufletele, create toate de Dumnezeu în același timp, au păcătuit și au fost osîndite ca atare să se unească cu cîte un corp imperfect. Această teză a fost condamnată la 553 de Conciliul din Constantinopol. Teologii creștini susțin că sufletul este creat o dată cu corpul pe care îl animă.

368 Argumentul este următorul : nimeni nu poate pretinde că sufletul său a animat în trecut corpul unui erou cunoscut atîta vreme cît nu are conștiința vreunei fapte săvîrșite de acel erou ; ca atare el nu poate să-și atribuie o asemenea faptă ; și este ca și cum existența lui ar fi început cu viața sa actuală.

369 Adică pentru orice filozof.

370 Locke prezintă aici trei ipoteze care se exclud și care pretind o alegere.

371 Cf. § 11.

372 Personaj din Virgiliu, *Egloga*.

373 Adică greșeala se ivește atunci cînd întrebuințăm un același nume pentru a desemna lucruri disparate sau nume diferite pentru același lucru în vremuri deosebite. Nominalismul lui Locke care re-

apare aici este o încercare de explicaţie ce nu se leagă nici pe departe cu subiectul despre care *Eseul* a tratat în capitolul de faţă, subiect ce prezintă aspecte vaste şi laturi variate.

374 După cum se poate vedea, domeniul relaţiilor îi apare lui Locke foarte vast şi chiar inepuizabil. Relaţiile studiate în *Eseu* nu sînt altceva decît exemple pe care Locke le judecă mai mult sau mai puţin privilegiate.

375 În textul englez figurează, în mod evident greşit, „casuality" în loc de „causality".

376 În textul original englez : „proportional".

377 Aflăm aici una dintre rarele ocazii în care Locke vorbeşte de relaţiile sociale şi de determinările pe care acestea le creează în gîndire, impunînd şi forma de vorbire. Aceeaşi remarcă trebuie făcută cu privire la cele tratate în restul capitolului.

378 Trebuie să înţelegem că noţiunile de ordin relaţional se recunosc din faptul că, după ce au fost atribuite unor subiecte, ele pot să le fie retrase fără ca subiectele să sufere vreo modificare în substanţa lor. Caius rămîne acelaşi subiect, fie că este sau nu este „tată" ; dar dacă îi retragem calitatea de „raţional", care nu este relaţională, el încetează de a mai putea fi numărat printre oameni.

379 *Patron* şi *client* sînt termeni priviţi aici în sensul pe care l-au avut în antichitatea romană, adică într-acel raport de dependenţă a unui plebeu (client) faţă de un patrician care îl lua sub patronajul său.

380 Cu alte cuvinte, nu există termeni care să exprime relaţie între *dictator* şi *guvernator* într-un fel care să amintească relaţia dintre *client* şi *patron*.

381 Problemele din domeniul eticii nu sînt tratate cu prea multă dărnicie în *Eseul* lui *Locke*. Pasajele care urmează în paragraful de faţă şi în cele viitoare sînt cu atît mai importante. Pînă acum, de altfel, problema centrală a binelui şi răului nu a fost pusă decît incidental în legătură cu cerinţele care îl fac pe om să fugă de durere şi să caute fericirea.

382 Locke continuă deci să subordoneze binele moral atracţiei faţă de plăcere şi temerii de durere, dar leagă acum toată problema legii morale de legea juridică, de actul permis de legiuitor şi încurajat prin răsplată, ca şi de actul interzis de legiuitor şi lovit de o sancţiune, legiuitorul putînd fi şi legiuitorul divin.

383 Aceste trei feluri de legi sînt enumerate abia la paragraful următor.

384 Locke nu explică în ce măsură şi din ce cauze se încalecă cele trei feluri de legi morale de care ne vorbeşte. S-ar putea ca criteriul moralei teologice, acel al moralei civile şi acel al moralei filozofice să se excludă şi să pretindă o preferinţă în cazul în care au acelaşi obiect, păcatul coincizînd cu infracţiunea juridică şi cu viciul. Mai jos, Locke întrevede această obiecţie ; el socoteşte că o poate înlătura lăsîndu-i liberi pe oameni de a hotărî după ce lege doresc să se conducă (Cf. sfîrşitul § 13).

385 În textul englez trebuie citit „commendation" în loc de „condemnation".
386 „Virtutea își are astfel răsplata chiar în sine" Virgiliu, *Eneida*, I, v. 461).
387 „Natura nu are nimic mai presus decît cinstea, lauda, demnitatea și onoarea" (Cicero, *Quaestiones Tusculanorum*, II, 2).
388 În epoca în care trăia Locke, duelurile, care reprezentau o tradiție a feudalității, dar făcuseră mari ravagii în aristocrația engleză, erau interzise și pedepsite cu decapitarea.
389 Probabil că „ucidere" și „omor" ar reda ideea pe care Locke nu o exemplifică decît indirect, întrebuințînd termenul „furt"; dintr-un punct de vedere pozitiv, avem „uciderea" care este fapta în sine, obiectivă, de a suprima o viețuitoare (aceasta putînd să fie chiar un om), iar din punctul de vedere relațional, în raporturile făptașului cu legea civilă, întîlnim „omorul", acțiunea cea mai vinovată, crima cea mai gravă, meritînd pedepsele cele mai aspre.
390 De unde, pentru Locke, caracterul subiectiv al oricărei relații, ceea ce îl apropie de pozițiile idealiste.
391 Etalonul este un model oficial față de care iardul cu care măsor poate prezenta o abatere mai mult sau mai puțin sensibilă. Locke vrea să spună că chiar dacă iardul cu care măsor este falsificat, totuși relația subzistă între lucrul măsurat (în iarzi) și instrumentul ce aplic; în același fel, dacă ideea de virtute este coruptă, fapta unui om rămîne față de această idee într-o relație ce se poate determina exact ca și cum ideea de virtute ar rămîne intactă.
392 Locke folosește aici o terminologie moștenită de la cartezieni pe care o vom mai întîlni și în opera lui Leibniz, accepțiile în care se iau termenii variind într-o anumită măsură de la un filozof la altul. Pretutindeni avem însă două cupluri: unul care opune clarul și obscurul, iar altul care opune distinctul și confuzul.
393 Locke va încerca deci să raporteze la un fapt concret (acel al vederii) opoziția dintre ideile clare și cele obscure. Sînt clare ideile care se prezintă ca acele imagini pe care le percepem în plină lumină.
394 Construcția frazei englezești este deficientă întrucît gramatical verbele se referă la substantivele: organele sau facultățile de percepere, în vreme ce logic ele se referă la ceară (cf. nota ed. germ.).
395 De remarcat că Locke consideră aici percepția drept ceva comparabil cu o întipărire materială. Această comparație, precizată în sensul că întipăririle s-ar produce în creier, va apare destul de des în materialismul vulgar de mai tîrziu; pe de altă parte, o regăsim și la Vasile Conta.
396 Nuanța pe care ne-o redă Locke între ceea ce este clar și ceea ce este distinct o găsim exact la fel la Descartes, de unde Locke se inspiră în mod evident. Într-adevăr, în *Principes*, I, 45, Descartes recunoaște ca *idee clară* acea idee „care e prezentă și se manifestă pentru o minte trează" în așa fel încît nu găsește prilej să se îndoiască de realitatea și de valoarea ei. Și Descartes continuă: „O numesc distinctă pe aceea (idee) care este atît de precisă și de diferită de toate celelalte că nu cuprinde în sine decît ceea ce apare în mod manifest aceluia ce o privește așa cum se cuvine".

Aşadar, o idee este clară prin ea însăşi şi distinctă faţă de altele. — La Leibniz acest raport este aproape răsturnat, deşi filozoful german păstrează impresia că îl urmează pe Descartes şi îl critică pe Locke în această privinţă ; iată cum adnotează el în *Nouveaux Essais* paragraful în cauză : „Nu se vede, după această concepţie, în ce privinţă o idee *distinctă* se va deosebi de o idee *clară*. Cît despre mine, eu am obiceiul de a păstra în toate acestea felul de a vorbi al D-lui Descartes, pentru care o idee poate fi totodată clară şi confuză ; în acest caz s-ar găsi ideile despre calităţile sensibile ce afectează organele, precum culoarea şi căldura ; ele sînt clare, căci le recunosc şi le deosebesc uşor unele de altele ; dar nu sînt distincte, deoarece nu distingem ce cuprind ; nu le-am putea defini..."

397 Distincţia între idei este bazată pe distincţia denumirilor respective ; explicaţie nominalistă, desigur în parte valabilă, dar imprudentă dacă considerăm că Locke nu se poate gîndi la o susţinere analogă, adică tot nominalistă, pentru a explica ideile obscure.

398 Enumerînd în cele ce urmează trei cauze care fac ca ideile să fie confuze, Locke nu mai are în vedere cauza (principală : aceasta este încă alta şi deci a patra, despre care a tratat în § 6. Incontestabil că acest procedeu trebuie considerat ca reprezentînd o lipsă de metodă.

399 În textul original englez avem : „lynx".

400 Simetria trebuie considerată între „om" şi „maimuţă", pe de o parte, şi între „Cezar" şi „Pompei" pe de alta.

401 Locke revine deci aici la teza generală de la început (§ 6) după care ideile sînt confuze din cauza confuziilor dintre termenii care le reprezintă.

402 În originalul englez figurează : „sounds". — Termenul *sunete* trebuie înţeles în sensul de corespondente fonetice ale cuvintelor. Este aproape inutil să menţionăm că lingvistica modernă face o deosebire între aspectele fonetice şi aspectele semantice ale cuvintelor pe care Locke nu avea de unde să o cunoască.

403 În originalul lui Locke : „chiliaedron". — Acest exemplu, precum şi folosirea lui, reamintesc de kiliogonul din *Meditaţiile* lui Descartes. — Totuşi, pentru Descartes, ideea unui poligon cu o mie de laturi este foarte distinctă de aceea a unui poligon cu nouă sute nouăzeci de laturi ; numai imaginile pe care le avem în minte nu sînt distincte.

404 Pentru confuz şi obscur, a se vedea nota noastră nr. 392.

405 Adică despre infinitul mic.

406 Relaţia de la *întreg* la *parte*.

407 Nu uităm că, pentru Locke, ideea şi imaginea sînt totuna.

408 Despre numerele infinite Locke a tratat în cap. XVII, §§ 9 şi 10.

409 Textul original englez prezintă : „to the end of addition or number".

410 Adică adunînd mereu 4 cu 4 fără contenire nu ajungem la alt rezultat decît adunînd mereu 400 000 000 cu 400 000 000 fără contenire.

411 Despre toate acestea cf. şi cap. XVII.
412 Cf. cartea a II-a, cap. VIII, § 9 şi cele următoare pînă la sfîrşitul capitolului.
413 Cînd strîngem în mînă un bulgăre de zăpadă simţim durere.
414 Mai exact, după chiar terminologia lui Locke, calităţile pe care prin simţuri le aflăm în lucruri ne dezvăluie puteri ale acelor lucruri şi sînt efectele în noi ale acelor puteri.
415 Berkeley a exploatat cu prisosinţă, într-un sens idealist, această teză că percepţiile sînt semne ale lucrurilor.
416 Locke revine la tema sa iniţială că mintea rămîne pasivă cînd înregistrează idei simple.
417 Argumentul este următorul : într-o idee complexă oamenii introduc fiecare elemente (idei simple) care sînt proprii fiecăruia ; dar, atunci, ideile complexe variază de la om la om ; şi cînd le luăm pe toate aşa cum apar în minţi diferite, se pune întrebarea de a şti care este reală şi care nu.
418 Locke prezintă aici un criteriu al adevărului, bazat tot pe valoarea de sens a cuvintelor, care nu-şi găseşte expresia în realitatea lucrurilor reprezentate prin idei.
419 Concordanţa între lucruri şi substanţe duce aici la o prezentare care se resimte de dificultatea ce o întîlneşte Locke de a include o teorie a substanţei în sistemul său.
420 Cele două din urmă exemple privesc, cel dintîi, un corp care ar avea unele dintre proprietăţile aurului, dar şi alte proprietăţi ce nu sînt ale aurului, iar cel de-al doilea, un corp care ar avea funcţiile trupului omenesc, dar ar fi neorganizat.
421 În originalul englez avem „adequate and inadequate ideas". Redăm „adequate" şi „inadequate", ca şi în textul ce urmează, respectiv prin „complete" şi „incomplete".
422 Este vorba de idei care reprezintă realităţi.
423 Termenul de *arhetip* este luat în genere de Locke în sensul de realitate pe baza căreia se formează percepţiile. (A se vedea totuşi nota noastră nr. 428). Acest sens diferă cu totul de sensul pe care îl putem găsi la filozofii greci ; pentru Platon de pildă *arhetipul* era tipul ideal, modelul lucrurilor, adică însăşi ideea. Berkeley va relua sensul ce-l dă Locke, înţelegînd prin *arhetip* lucrul material, extramintal, dar a cărui realitate o contestă *(Principles,* § 9 şi 90) ; în genere însă Berkeley va considera arhetipurile ca idei ce ar fi existat în cugetul divin înaintea creaţiei, adică după concepţia sa, înaintea actului prin care Dumnezeu a hotărît ca ideile să devină perceptibile spiritelor finite ; existenţa arhetipurilor ar fi tocmai ceea ce face ca două spirite finite diferite să perceapă un lucru identic *(Dialogues between Hylas and Philonous).* Se vede de aici cum Berkeley se foloseşte de ideile lui Locke, denaturîndu-le totuşi în mod considerabil.
424 Conform definiţiei date de Locke la § 1. — Mintea formează ideile simple în mod pasiv.
425 Locke arată aici pînă unde merge deosebirea între calităţile primare şi calităţile secundare ale corpurilor, despre care a tratat în cartea a II-a, cap. VIII, §§ 9 — 26. Cu alte cuvinte, faptul că focul este fierbinte şi luminos trebuie considerat altfel decît

faptul că ne frige, ca şi cum cele două dintîi proprietăţi ar fi reale (noi am zice : obiective), iar cea din urmă ar fi sub dependenţa simţurilor noastre (şi ar fi deci subiectivă). Adevărul este, va zice Locke, că toate aceste proprietăţi derivă la fel din *puterile* pe care le are focul în realitatea lui.

426 De remarcat că, în acest punct, Locke se rupe cu totul de idealismul de orice formă. Concepţia sa despre persistenţa lumii în lipsa oricărei fiinţe perceptive se apropie aici de concepţia consecvent materialistă. A se vedea V. I. L e n i n, *Opere*, vol. 14, p. 64.

427 Contrar punctului de vedere ce-l adoptă în genere (Cf. nota noastră nr. 423), Locke înţelege aici prin *arhetip* o noţiune dată prin definiţia ei şi căreia i se afectează o denumire pe care o formează mintea, după care se vor rîndui lucrurile singulare ; în acest sens *arhetipul* nu este deci un model exterior, ci îşi are originea în minte şi, dat fiind că nu se raportează la nimic altceva care să-l infirme, este o idee complexă.

428 Locke dă aici încă un alt sens cuvîntului *arhetip ;* este ideea, în caracterul ei originar, aşa cum o formează acela ce se va numi în filozofia de mai tîrziu creatorul în limbă.

429 Cf. cap. XXIII, § 2.

430 Aceste două referiri vor introduce *arhetipurile* luate în două din sensurile indicate mai sus : a) ca realităţi materiale ce antrenează senzaţia ; b) ca reprezentări mintale ale lucrurilor existente.

431 În sensul nominalist în care substanţele nu sînt decît o înmănunchiere de atribute în jurul unei denumiri.

432 Aluzie la învăţămîntul scolastic pus sub patronajul bisericii. După această învăţătură, completează Locke avînd în vedere mai ales platonismul, substanţele au esenţele lor şi indivizii reali se potrivesc acestor esenţe, fiind orînduiţi în conceptul respectiv după proprietăţile ce le manifestă.

433 Adică oricine s-ar îndepărta de această învăţătură ar apare ca un om ciudat.

434 Cu alte cuvinte, proprietăţile substanţelor nu pot fi deduse unele din altele.

435 Esenţa reală a unei substanţe este ceea ce face ca acea substanţă să fie ceea ce este. În fond nu există esenţă pentru Locke ; ceea ce scolastica a înţeles prin esenţă, va zice el, nu este altceva decît ansamblul ideilor simple cuprinse sub o denumire unitară ; cînd gheaţa se topeşte, nu mai păstrează aceleaşi proprietăţi şi nu-i mai zicem *gheaţă,* ci *apă ;* alte proprietăţi, altă esenţă şi altă denumire.

436 Cu alte cuvinte, chiar dacă părăsim ipoteza inutilă a esenţelor cuprinse în substanţe şi le clădim pe acestea pe baza calităţilor sensibile, nu obţinem totuşi idei complete despre substanţe, fiindcă nu putem să ne însuşim în totalitatea lor nenumăratele trăsături ce le aparţin, adică puterile cu care este înzestrată orice substanţă.

437 Într-adevăr, forma şi mărimea nu sînt specifice ale substanţelor ; un inel de ceară poate să aibă aceeaşi formă şi aceeaşi mărime ca un inel de aur.

438 Adică copii (ale arhetipurilor).

439 Ideile complexe de moduri şi relaţii sînt arhetipuri în al doilea sens, definit mai sus, nota nr. 428.

440 Pînă acum Locke n-a examinat problema adevărului în fond. În cele ce urmează, vom constata că el se lasă îndeaproape condus de inspiraţiile aristotelice care sînt menţinute şi de scolastici după care adevărul apare la nivelul judecăţilor, noţiunile (adică ceea ce numeşte Locke *idei* într-unul din sensuri) nefiind nici adevărate, nici false ; astfel, ideea de *centaur* nu este nici adevărată, nici falsă ; ceea ce poate căpăta o calificare în raport cu adevărul este afirmaţia că *centaurul este carnivor.* Deci adevărul este o funcţie a afirmaţiei (sau negaţiei).

441 *Appearance = perception* — 1627 (în *Shorter Oxford English Dictionary,* 1933, în 2 volume, figurează în acest sens, cu menţiunea *subjectively,* dat ca dispărut la 1627) ; părerea noastră este că Locke întrebuinţează totuşi *appearance* în acest înţeles punîndu-l în cursul paragrafului alături de *perception* fie înainte, fie după el tocmai fiindcă nu mai era întrebuinţat în mod curent ; cuvîntul „perception" în înţelesul de aici a fost introdus de J. Locke sau în orice caz, în timpul său, deci el simţea nevoia să pună alături „appearance", după ce a întrebuinţat în titlul paragrafului 3 acest singur cuvînt şi, precum se vede, legată de o expresie „ideea apare în minte" (when it appears in our minds).

442 Metafizic sau ontologic. Adică ideea despre un obiect este adevărată în sensul că acel lucru are o existenţă reală.

443 Adică în sensul obişnuit de ceva ce este în minte.

444 Şi această presupunere e tocmai o afirmare sau o negare a conformităţii reprezentării cu realul. Lucrurile se petrec ca şi cum aş spune : „centaurul există". Dar, în continuare, Locke va susţine teza idealistă că adevărul se pune în raport cu o idee atunci cînd vrem să ştim dacă acea idee pe care o avem este conformă cu ideea pe care o au ceilalţi oameni în genere şi căreia îi dau aceeaşi denumire.

445 Pentru *genuri* şi *specii,* cf. cartea III, cap. III, § 9 şi cap. VI, § 39.

446 Adică un lucru singular nu este numit decît după ce este raportat la o idee abstractă care a căpătat o denumire a speciei. Despre o fiinţă zicem că este un *cal* atunci cînd vedem că prezintă însuşirile comune ale speciei *cal,* aflate prin operaţia abstractizării.

447 Paragrafele 12 şi 13 lipsesc din ediţia Routledge.

448 Ca să simplificăm exemplul lui Locke, dacă un om ar vedea *albastrul,* aşa cum un altul ar vedea *galbenul,* întotdeauna, o confruntare ar fi imposibilă, cei doi oameni fiind mereu de acord, atribuind aceeaşi denumire de culoare cerului senin, mării liniştite, safirului etc.

449 De pildă combinaţiei de idei care ne dă reprezentarea unei *sirene* nu i se pretinde să corespundă cu ceva real.

450 Într-adevăr, aş putea susţine că acel om e zgîrcit sau lipsit de gust.

451 În originalul englez avem : „patterns". Se va observa că în ultimele paragrafe Locke nu mai întrebuinţează termenul de *arhetip.*

452 Adică revenim la cele arătate despre ideile complexe la cap. XXXI.

453 Locke revine acum la cele anunţate la începutul capitolului. A se vedea nota noastră nr. 440.
454 Adică, în acest din urmă caz, pe baza unei judecăţi implicite.
455 Locke concede aici că ideea, în calitatea ei de reprezentare a unui lucru real, este un semn al acelui lucru. Idealismul lui Berkeley porneşte de la aceeaşi premisă.
456 După meseria pe care o profesează şi după practica zilnică, oamenii cunosc obiectele ce le servesc drept materiale într-un fel care rămîne de nepătruns unui ochi profan.
457 Teoria asociaţiei de idei este un produs specific al filozofiei engleze şi este în raport cu atomismul mintal aşa cum îl concepeau empiriştii începînd cu Hobbes. Se uită prea adesea că Locke a jucat un rol de prim plan în ce priveşte crearea acestei şcoli numite asociaţioniste care s-a manifestat în filozofia generală, dar mai cu seamă în psihologie şi logică şi chiar şi în estetică.
458 Textul englez ne dă „madness".
459 Ospiciu pentru alienaţi lîngă Londra.
460 Aşadar, lunga digresiune pe care a făcut-o Locke de la începutul capitolului de faţă era destinată să ne ducă la examinarea legăturilor ce descoperim între idei.
461 Există deci pentru Locke două mari izvoare ale asociaţiei de idei : unele legături sînt bazate pe corespondenţe între idei care îşi au temeiul în particularităţile lor ; pe aceste legături Locke le numeşte fireşti. Dar mai există un fel de legături care se datoresc întîmplării şi sînt consolidate prin obicei ; astfel de legături variază de la om la om.
462 Adică spiritele separate de materie nu vor mai avea fiinţă.
463 Locke are aici una dintre rarele sale ieşiri mai pronunţate împotriva religiei, a intoleranţei religioase şi a fanatismului.
464 În această scurtă concluzie, Locke ne anunţă că limbajul este cheia celor mai multe dintre problemele din domeniul gnoseologiei.

TABLA DE MATERII

CARTEA II

DESPRE IDEI

Capitolul II — **Despre ideile simple**

Capitolul III — **Despre ideile dobîndite printr-un singur simţ**

Capitolul IV — Despre soliditate

